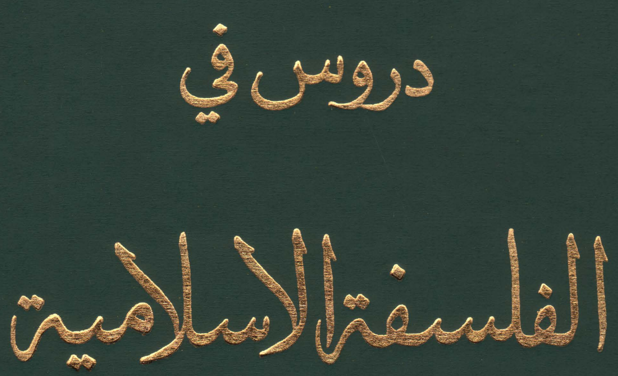


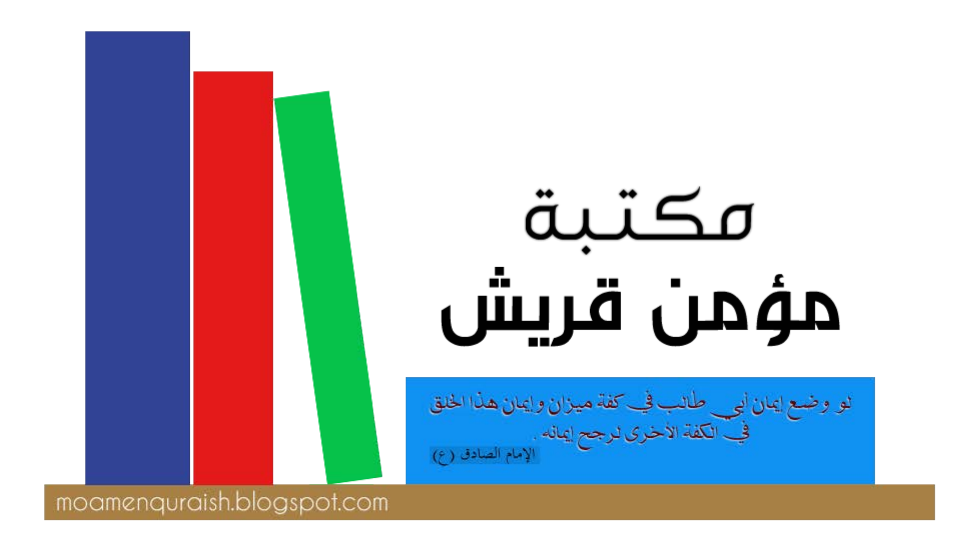
# دروس في
# الفلسفة الاسلامية


تأليف: الأستاذ مُرتضى المُطهّري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي


الجزء الثاني


مركز دراسات فلسفة الدين




# دروس في الفلسفة الاسلامية

## شرح موسّع للمنظومة

منشورات طليعه نور

اسم الكتاب: دروس في الفلسفة الإسلامية ج ٢

المؤلف: الشيخ مرتضى المطهري

المترجم: د. عبد الجبار الرفاعي

تاريخ الطبع: ١٤٢٩ (الطبعة الثانية)

عدد المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

المطبعة: قلم

مركز التوزيع: مكتبة الصفا - هاتف: ٧٧٤٠٣٣٣

شابك ١-٨٧-٧٠٥٢-٩٦٤(جلد ٢)

شابك X ٨٨-٧٠٥٢-٩٦٤ (دوره ٤ مجلدات) ISBN 964-7052-88X(4VOL.SET)

# دروس في الفلسفة الإسلامية

## شرح موسّع للمنظومة

تأليف: الشيخ مرتضى المطهري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي

الجزء الثاني

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد


بسم الله الرحمن الرحيم

# اتحاد العاقل والمعقول

# (١)

أورد السبزواري في آخر بحث الوجود الذهني جملة، بعد قوله:

**بحمل ذاتٍ صورةٌ مقولةٌ، هي: وحدتُها معَ عاقلٍ مقولةٍ.**

وهي إشارة إلى مسألة اتحاد العاقل والمعقول.

وربما يقال: ما هي العلاقة بين بحث الوجود الذهني ومسألة اتحاد العاقل والمعقول، لكي يذكرها صاحب المنظومة هنا؟

لقد ذكر أصحاب الحواشي على المنظومة هذه العلاقة، كما نحاول نحن ان نوضح هذه العلاقة أيضا، وهي: ان السبزواري أشار إشارة عابرة مقتضبة من خلال عجز البيت المذكور لمسألة اتحاد العاقل والمعقول، بينما بحثت هذه المسألة بصورة مفصلة لا تقل عن بحث الوجود الذهني نفسه في كتب الفلسفة الأخرى، ولعلها بحثت بشكل أوسع في بعض الأعمال الفلسفية مثل (الأسفار) والأعمال المتأخرة عنه.

وفي كتب اخرى بحثت هذه المسألة تحت عنوان (العلم والمعلوم) ولم ترد كلمة (اتحاد) في العنوان، ومن هذه الكتب: أعمال الفخر الرازي (كالمباحث المشرقية) مثلا، التي طرح فيها مباحث مفصلة.

وقد تقدمت في بداية بحث الوجود الذهني الاشارة إلى ان المسائل المرتبطة (بالعلم والادراك) أو بتعبير آخر مباحث (المعرفة)، ذكرت في كتب الفلسفة

بصورة متناثرة في ثنايا الأبحاث الأخرى، فتارة تذكر في باب (الوجود الذهني)، وأخرى في باب (المقولات)، إذ يعتبر العلم كيفا نفسانيا، فيجري البحث حوله ضمن مقولة الكيف.

أما الفخر الرازي فقد بحث مسألة (العلم والمعلوم) في باب مستقل، أي انه نقل المسائل التي كانت تبحث في طيات الأبحاث الأخرى إلى هذا الباب[1]. كما فعل الشيء نفسه ملا صدرا في الأسفار، حيث جعل إحدى المراحل[2] العشر للأمور العامة هو بحث (العقل والمعقول) أو (العلم والمعلوم)، وهي المرحلة الأخيرة في (الأسفار) حسب ترتيب الأسفار الفعلي.

إلا ان السبزواري لم يفرد لهذه المسألة عنوانا مستقلا، فلا نجد في كتابه بحثا خاصا (للعقل والمعقول) أو (العلم والمعلوم)، واكتفى بالاشارة في خاتمة مبحث الوجود الذهني إلى ذلك بقوله: **وحدتها معَ عاقلٍ مقولة**. أي وحدة الصورة المعقولة مع العاقل كما يعتقد البعض، (وكلمة ـ مقولة ـ هنا بمعنى معتقدة).

## ماذا يعني اتحاد العاقل والمعقول؟

لابد من بيان معنى اتحاد العاقل والمعقول في بداية هذا البحث، لكي يتضح الأمر ونحدد المسألة بشكل دقيق، لان عدم وضوح مصطلح العاقل والمعقول أوقع بعض الكتاب في الوهم، حيث نسبوا مسائل كثيرة لمسألة اتحاد العاقل والمعقول، مع انها لا علاقة لها بهذه المسألة.

كما نلاحظ ذلك لدى (فروغي) في كتاب (تاريخ الحكمة في أوروبا) حين

---

(١) في كتاب: المباحث المشرقية ج١ ص٣١٩ ـ ٣٧٩، نجد بابا مستقلا تحت عنوان «في العلم وأحكامه» بمناسبة بحث الكيف النفساني.

(٢) عبر عنها المؤلف بالمراحل لانه يرى انه ما لم تطو هذه المراحل فلا يمكن حل المسائل الإلهية.

ينسب خطأ الكثير من المسائل إلى اتحاد العاقل والمعقول[1].

وقد عمم البعض مصطلح العاقل والمعقول إلى كل ما لا يكون أمرا عينيا، وحتى في الدراسات حول (فلسفة التاريخ) التي يكون محور البحث فيها هو «التاريخ»، نجد البعض ينسب بعض المسائل لاتحاد العاقل والمعقول.

وفي حقيقة الأمر لا مانع من استعمال هذا المصطلح أو غيره إذ لا مشاحة في الاصطلاح، ولكن ما يريده فلاسفتنا من اتحاد العاقل والمعقول هو غير ما ذهب إليه هؤلاء.

والآن لنبين المقصود بهذا المصطلح: إذا تعقل شيء شيئا آخر، فهنا نلاحظ ثلاثة مفاهيم وهي: ١ ـ العاقل، ٢ ـ المعقول، ٣ ـ التعقل، وهذه المفاهيم تختلف بعضها عن البعض الآخر.

إذ من المعلوم ان مفهوم العاقل غير مفهوم المعقول، ومفهوم المعقول ليس عين مفهوم العاقل، كما انه ليس عين مفهوم العقل[2].

---

(١) من جملة ما جعله فروغي من اتحاد العاقل«والمعقول هو الكلام الذي ينقله في باب مقولات الفيلسوف (كانت)، حيث يقول: باصطلاح علمائنا، العلم الواقعي يحصل في حالة اتحاد العالم والمعلوم، أي النفس والشيء الذي هو موضوع العلم، وهذا الشرط تام في الرياضيات، وهو حاصل في الطبيعيات كما سنوضح ذلك، ولكن بقي الاشكال على حاله في الفلسفة الأولى.

وينقل عن مقولات (كانت) ما يلي: ونتيجة ذلك ان كل العالم أي ما يكون معلوما لنا، سواء كان محسوسا أو معقولا هو من صنع أذهاننا، وعلى هذا الأساس يتحد العالم والمعلوم.

كما يقول في محل آخر: ومن ناحية أخرى فقد توصلنا لحقيقة العلم وقد حلت مسألة (ما هو العلم) وذلك بمعرفتنا بان العالم متحد مع المعلوم، على نحو يكون فيه المعلوم من صنع العالم.

يمكن ملاحظة ذلك في كتاب: تاريخ الحكمة في أوروبا ج٢: ص٢٠٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٨.

(٢) كالعلم والعالم والمعلوم.

والبحث في باب اتحاد العاقل والمعقول هو في: هل من الممكن ان يكون شيء واحد عاقلا ومعقولا في آن واحد؟ مع انه لا كلام في إمكان ذلك من حيثيتين ومن جهتين، إذ يمكن ان يكون الشيء عاقلا ومعقولا من حيثيتين وجهتين، ولكن الكلام في إمكان ذلك من حيثية واحدة، أي يكون عاقلا ومعقولا بنفس الحيثية[1]، (وهذه المسألة من المسائل المهمة جدا في باب تجرد النفس).

وفي باب تعقل الذات لنفسها، تعقل الشيء لنفسه، أي انه يعي نفسه، فقد صار ذلك موردا لقبول الكل، حتى منكرو اتحاد العاقل والمعقول لم يتردد أحد منهم في علم الذات بنفسها. فابن سينا الذي أنكر مسألة اتحاد العاقل والمعقول، يقبل بوعي الذات لنفسها.

والمعروف ان الشيخ الرئيس ينكر اتحاد العاقل والمعقول بشدة، وينتقد ما ذهب له المشاؤون وفرفوريوس، حيث يقول: (كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون، وهو حشف كله، وهم يعلمون في أنفسهم انهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول)[2].

ويبدو ان ما ينكره ابن سينا وربما يقول به فرفوريوس هو اتحاد العاقل والمعقول في حالة كون المعقول غير النفس أي غير الذات نفسها، أما علم الذات بنفسها فلا كلام في اتحاد العاقل والمعقول من جهته.

إذن البحث في مسألة اتحاد العاقل والمعقول يعني: ان الذات تتعقل شيئا

---

(١) س: أي يكون عاقلا ومعقولا لنفسه؟

ج: نعم، يكون المعقول عاقلا، فهو عاقل وهو معقول لنفسه، ومن حيثية واحدة هو عاقل ومعقول.

(٢) شرح الاشارات ج٣: ص ٢٩٥، والأسفار ج٣: ص٣٢٢.

آخر غير ذاتها، فهل هي تتحد مع هذا الشيء بنحو من الاتحاد؟ ولو قلنا بالاتحاد فما هو معنى هذا الاتحاد؟

## اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بذاتها

ان إنكار ابن سينا لمسألة اتحاد العاقل والمعقول من ناحية علم الذات بالغير، وقبوله ذلك فقط في مورد علم الذات بذاتها[1]، يعني: ان تعقل الذات لنفسها ليس هو: ان هنالك ذاتا ثم ان هذه الذات تقوم بعمل ما، وذلك العمل هو التعقل، فيكون ما قامت به من عمل غير الذات نفسها، وهذا العمل هو تعقل الذات لذاتها، وكانها تحصل لديها صورة لنفسها، فذلك كله مما لم يقله ابن سينا بل قال باستحالة مثل هذا العمل.

كما ان آلة التصوير لا يمكن ان تلتقط صورة لنفسها.

وما يريده ابن سينا هو: ان الذات في الوقت الذي هي عين العاقل، تكون هي عين المعقول وكذلك عين التعقل، فليس التعقل فعلا من أفعالها، وانما هي نفسها عين الادراك.

فهي حقيقة واحدة، هي عين الادراك (حقيقته انه إدراك)، فهي حقيقة واحدة ينتزع منها: العاقل ـ والعقل ـ والمعقول.

وإلا فهو جوهر يمثل خالص الادراك، وهو خالص المُدرِك، وخالص المُدرَك. هذا هو معنى العلم الحضوري، الذي يعتقد بعض حكماء الإسلام ان علم النفس بذاتها هو من هذا القبيل، ومن المحال ان يكون من نوع آخر[2].

---

(١) هذه المسألة معروفة في باب تجرد النفس، وهي من المسائل المهمة.

حضور ذاتنا لذاتنا لدى     إدراك ذاتنا يرى التجرّد

لاحظ: شرح المنظومة، ناصري ص ٣٠٠.

(٢) س: من هذه الجهة تكون ذات النفس هي ذات العلم؟

ج: نعم، جوهر النفس هو جوهر العلم.

وهذه الدرجة من اتحاد العاقل والمعقول (التي ذهب لها ابن سينا لم يقل بها أحد من الفلاسفة المحدثين)، مساوية لتجرد النفس، لان القول: ان النفس هي حقيقة العلم فهي حاضرة عند نفسها، وهي عين الحضور الذي لا غيبة فيه، لا ينسجم إلا مع القول بتجرد النفس. وهذا النوع من اتحاد العاقل والمعقول ليس هو محل البحث، وانما البحث في النوع التالي.

## اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير

في علم الذات بالغير ذكر السبزواري وغيره في بيانه ما يلي: ان القول باتحاد العاقل والمعقول لا يعني اتحاد ماهية العاقل بالمعقول، كما لا يعني اتحاد وجود العاقل مع ماهية المعقول. فلو تصور أحد شجرة (أي تعقلها)، فهل تتحد ماهية الإنسان مع ماهية الشجرة التي تعقلها؟ كلا، لا تتحد الماهيتان.

وهل يتحد وجود الإنسان مع ماهية الشجرة؟ الجواب أيضا بالنفي.

إذن ما هو المقصود بالاتحاد؟

الاتحاد هنا هو: ان وجود النفس اتحد مع وجود المعقول (وهذا هو معنى العلم).

والآن لنتعرف على: معنى اتحاد هذين الوجودين.

## أنحاء اتحاد الوجودين

## (اتحاد الموضوع والعرض، اتحاد المادة والصورة)

الاتحاد بين الوجودين أي وجود العاقل ووجود المعقول، يمكن ان يكون بنحوين، فمثلا إذا علم إنسان بشجرة فنسبة هذا العلم إلى نفس الإنسان يمكن ان يتصور على نحوين:

١ـ تارة تكون النسبة من قبيل نسبة العرض إلى موضوعه، أي لو ان هذا العلم هو عرض حل في النفس، فهو شيء والنفس شيء آخر، كما في قولنا: الجسم أبيض، أو حار. فالجسم شيء، والحرارة شيء آخر عرض عليه. وفي

هذه الحالة لابد ان نفترض ان النفس جوهر ثبتت له الصورة.

٢ـ وتارة أخرى هو ان كون النفس عالمة يعني: ان الذي يحدث للنفس هو صيرورة وتبدل وحركة، فلا تبقى النفس على سكونها حالة العلم، ولا يكون العلم عبارة عن انطباع الصور عليها كما تنتقش الرسوم على الجدار مثلا، فلو كانت زيادة المعلومات لدى النفس تعني زيادة الصور وانطباعها عليها، فلن يحصل أمر مهم للنفس حين العلم، لان انطباع الصور عليها كما في انطباعها على الجدار، لا يحصل معه أي شيء للنفس، فالجدار هو الجدار حين انطباع الصور عليه. وانما الذي يحدث للنفس في حالة العلم بشيء ما، هو: انها تتحول إلى وجود علمي هو وجود ذلك الشيء الذي علمته، وهذا يعني ان نسبة الوجود العلمي إلى النفس هو نسبة الصورة إلى المادة.

وكما ان تكامل المادة في الخارج يعني: ان صورة عرضت عليها، فتحولت المادة إلى شيء آخر. كذلك في حالة صيرورة النفس عالمة، فانها نظير ما لو أصبح الطفل رجلا، أي ان المادة هنا كانت شيئا ما ثم أصبحت شيئا آخر.

ومن المعلوم ان قولنا: صار الطفل رجلا، غير قولنا: صار الإنسان شبعان، فالصيرورة في الحالة الأولى تختلف عنها في الثانية.

وحين نقول: صارت النفس عالمة، فالصيرورة هنا تشبه صيرورة الصبي رجلا[1].

---

(١) س: حين ندرك شيئا ما، يحصل نوع اتحاد بالمدرك، وأرسطو يقول بذلك، أليس ذلك هو اتحاد العاقل والمعقول؟

ج: ان كان المقصود من (الاتحاد بالمُدرَك) هو الاتحاد مع ماهية المدرك، فهذا هو الوجود الذهني، والجميع يقبل به.

س: نعم، هو ذلك؟

ج: ان كان كذلك، فهو الوجود الذهني.

س: فهل يقبل هو هذا الاتحاد؟

وهنا قد يقال: إذن كيف تعالج مسألة المراتب؟ سنتعرض لذلك في الأبحاث القادمة ان شاء الله تعالى.

---

ج: نعم، هذا هو الوجود الذهني الذي يقبل به، وأما لو كان المراد من (الاتحاد بالمُدرَك) هو ان النفس تتحد مع المُدرَك، أي بالوجود الذهني المُدرَك، وتكون رابطتها به رابطة الصيرورة، فهذا هو اتحاد العاقل والمعقول.

فهل قال أرسطو مثل ذلك؟ المعروف ان أرسطو لم يقل مثل هذا الكلام.

# اتحاد العاقل والمعقول

# (٢)

تقدم في البحث السابق بيان مجمل لمسألة اتحاد العاقل والمعقول، وفيه تعرفنا على ما اتفق عليه ابن سينا وملا صدرا وهو ما يرتبط بعلم الذات بنفسها، وما اختلفا فيه فيما يتعلق بعلم الذات بالغير.

## اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالذات

علم الذات بالذات[١] يعني ان ذاتا تعلم بذاتها، أي تعلم النفس بذاتها، وهو ما يعبر عنه اليوم بوعي النفس وإدراكها لذاتها، وهو ما تتوفر عليه النفس الإنسانية بل حتى الحيوان يتمكن منه، إذ يدرك الحيوان نفسه[٢].

ماذا يعني إدراك الإنسان لذاته؟

هنالك ثلاثة معان لعلم نفس الإنسان بذاتها، وهي:

---

(١) س: هل المقصود علم النفس بذاتها؟

ج: التعبير بـ (علم الذات بذاتها) أفضل من قولنا (علم النفس بذاتها)، لان الذات أعم من النفس، فتكون العبارة شاملة للباري تعالى والعقل المجرد.

(٢) هذا القول يصح بالنسبة للحيوان، كما أشار لذلك ملا صدرا عن ان ما ذكره ابن سينا في الإنسان يجري كذلك في الحيوان، فالحيوان له إدراك ووعي لذاته، وتصح فيه تلك الأحكام.

١ ـ ذات العالم.

٢ ـ العلم.

٣ ـ المعلوم.

في حالة علم النفس بالغير لا إشكال في فرض هذه المفاهيم الثلاثة إذ لو علم الإنسان بالجدار، فهنا يمكن فرض:

١ ـ ذات الإنسان.

٢ ـ إدراكه للجدار الذي حدث بعد العلم.

٣ ـ الجدار الذي علم به.

ولذا يقال: ان العالم شيء، والعلم شيء آخر، بينما المعلوم شيء ثالث[1].

ولكن في إدراك الذات لذاتها، هل يكون الأمر كذلك؟ أي هل توجد هذه المعاني الثلاثة التي سبقت في إدراك الذات لغيرها؟

وبتعبير آخر: هل علم الذات بذاتها يتضمن تلك المفاهيم: العالم، والعلم، والمعلوم، بحيث يكون كل واحد منها مستقلا عن الآخر؟

حين يحلل علماء النفس هذه المسألة فانهم يقولون: كما ان الإنسان يدرك الأشياء الخارجية عن طريق الحواس، فكذلك هو يدرك نفسه ويعلم بها بنفس الطريقة.

أما الفلاسفة فانهم يرفضون مثل هذا الكلام، لان لازمه ان الإنسان لم

---

(١) من هنا يكون معنى علمنا بالنسبة لهذا المعلوم هو: ان علمنا هو صورة عن ذلك المعلوم، وهذه الصورة في ذهننا، ولذا يقال لنا (عالم)، لان هذه الصورة لدينا ومنسوبة لنا، وإلا فصرف وجود الأمور الثلاثة: (المعلوم) و(الصورة العلمية) لا تبرر كون ذلك الأمر الثالث (عالما)، وانما نعتبره (عالما) لان هذه الصورة حصلت لديه ومنسوبة إليه، (فالعلم) ينسب له، ونعبر عن الثاني بانه (معلوم) باعتبار ان هذه الصورة هي له أيضا وتنطبق عليه، إذن لابد من وجود رابطة من هذا الفرع بين تلك الأمور الثلاثة حتى تحصل عملية العلم.

يكن مدركا لنفسه في أول الأمر، ثم حدثت له صورة عنها بعد ذلك، تمكن بواسطتها من العلم بها.

وإذا كان الأمر كذلك فيستوي الإنسان والجمادات غير المدركة لذاتها، وان كان الإنسان يختلف عنها في قدرته على العلم بذاتها فيما بعد. فيكون حاله كحال آلة التصوير التي تلتقط صورة لنفسها (ان أمكن ذلك)، وبعد ان توجد هكذا صورة تعقبها مرحلة الإدراك[1].

ويذهب الحكماء المسلمون إلى استحالة إدراك أي ذات لذاتها بهذا الشكل. ولذا قالوا: انه لابد ان يكون العالم، والمعلوم، والعلم، هنا شيئا واحدا، والفرق بين هذه المعاني هو فرق اعتباري، فالموجود شيء واحد، ولكنه باعتبار ما يكون عالما، وباعتبار آخر يكون معلوما، فيما يكون علما باعتبار ثالث. وليس هنالك أشياء ثلاثة: عالم، ومعلوم، وعلم.

لان علم النفس بشيء آخر يعني حضور ذلك الشيء عند العالم، حضورا ذهنيا بوجوده الذهني. فإذا علم أحد بالجدار، ينكشف الجدار له ويحضر في ذهنه، ولكنه لا يحضر بوجوده العيني، بل بوجود آخر غيره. ولوثوق العلاقة بين الوجودين، فكان حضوره الذهني هو حضوره العيني باعتبار ما، وذلك الاعتبار هو التطابق بين الوجودين مثلا، وكون هذا الوجود الذهني ينتسب لذلك الوجود العيني.

أما في حالة علم الذات بذاتها، فلا يوجد شيء آخر غير ذات العالم حتى يحضر ذلك الشيء لدى هذه الذات، فذات العالم تكون نفسها عالما باعتبار، وعلما باعتبار آخر، ومعلوما باعتبار ثالث[2]. إذن علم الذات بذاتها لا يشبه

---

(١) سيأتي تفصيل هذا الموضوع في باب تجرد النفس.

(٢) س: هل علم النفس الإنسانية بذاتها من سنخ علمها بالأشياء الخارجية؟

ج: نعم، العلم هو العلم، وسنخ العلم واحد، فالعلم هو حضور شيء لدى شيء آخر، والجهل هو غياب شيء عن شيء آخر، فالعلم هو هو، ولا فرق بين علم وآخر. ↵

علم الذات بغيرها، وان تفسير هذا العلم على أساس ان الذات كانت غير عالمة بنفسها ثم حصلت لها صورة عن نفسها، كما تحصل مثل هذه الصورة في إدراكها لغيرها. ان هذا التفسير لعلم الذات بذاتها مرفوض بل مستحيل في نظر الحكماء المسلمين.

ومعنى إدراك الذات لذاتها عندهم هو ان هذا الشيء ومنذ ان وجد فان جوهره جوهر إدراك، وليس هو ذاتا غير عالمة بذاتها؛ ثم بالعرض وبالتبع علمت بذاتها من خلال صورة حصلت لها عن ذاتها، فيكون علمها بذاتها متأخرا عن مرتبة وجودها، إذ لو كان الأمر كذلك لكان علم الذات بذاتها مستحيلا.

والموجود العالم بذاته هو ذلك الموجود الذي يكون وجوده وذاته هو وجود علمه، فهو عين العلم، وجوهره جوهر الادراك، فنفس (أنا) أو (نفسي)، هي عين الادراك، وعين (الأنا) التي يحسها هي عين علمه بذاته.

وهنا تصدق عليه المفاهيم الثلاثة: العالم، والعلم، والمعلوم.

فهو عالم بذاته، ولكن بمعنى انه عين العلم، وجوهره جوهر العلم[1]. إذن

---

نعم، قد يكون هنالك فرق بالمصاديق، ولكن ذلك لا يضر في وحدة مفهوم العلم.

س: أي ان المفاهيم الثلاثة في معنى (العلم) تحليلية؟

ج: نعم، فمعنى العلم واحد في كل الموارد، العلم الحصولي والحضوري، كلاهما يعرف بانه: حضور شيء لدى شيء آخر، ولكن هذا الحضور على نوعين: فتارة يكون الحضور هو حضور عين الشيء لدى ذلك الشيء، فهو العلم الحضوري.

وأخرى يكون الحضور هو حضور الوجود الذهني لشيء لدى شيء، فهو العلم الحصولي، وهذا أيضا حضور شيء إلا انه حضور تابع للوجود الذهني.

(١) س: هل يكون ذلك في جميع المراحل حتى عند الأطفال؟

ج: نعم، فحتى الأطفال هكذا، بل حتى في حالة النوم يستحيل ان تسلب هذه الحالة من الإنسان، ففي النوم لا يفقد الإنسان ذاكراته، إذ لو فقدها الإنسان في تلك الحالة

فهذا نحو (اتحاد عاقل ومعقول) وهو ان الشيء يكون جوهر ذاته عين الادراك.

وقد قبل ابن سينا ذلك، وآمن بان علم النفس بذاتها هو علم حضوري، أي انه يعني حضور النفس عند نفسها، وهو معنى كون النفس هي عين العلم،

---

فيعني ذلك فقدانه أساس العلم والادراك، فلو فقد الذهن حافظته فانه يصبح مرآة تمر الإجسام من أمامها فتذهب الصور مع الأجسام من دون ان يبقى لها أثر.

س: هل يعني ذلك انها لا تثبت؟

ج: نعم، لا يثبت أي شيء في الذهن، وحتى لو فرضنا ذهاب الذاكرة حالة اليقظة عدة ساعات مثلا، ففي صورة عودتها تكون كحالة الأموات الذين بعثوا من جديد.

إذن، هنالك فرق بين ان يكون الإنسان مدركا لنفسه وبين ان يكون في ذاكرته انه مدرك لنفسه، فإدراك الذات لذاتها قائم في كل الأحوال، وفي جميع الأحوال يكون هذا الجوهر وهو جوهر إدراك النفس مدركا لنفسه، ولا ينتهي الادراك إلا بانتهاء ذلك الجوهر.

نعم، بحثت في هذا العصر (أكثر مما سبق) مسألة النسيان، وهل هو يعني فناء الادراك أم هو عدم القدرة على تذكر ذلك الأمر الذي سبق وان أدركناه، وهو موجود في أذهاننا، وغير قابل للفناء على أية حال؟ وهذه المسألة من المسائل التي اهتم ببحثها علم النفس في العصر الحديث.

كما تذكر هنا مسألة أخرى ترتبط بما سبق وهي: كثيرا ما ينسى الإنسان ما أدركه، ولكنه يعود فيتذكره في آن آخر، فهل الصورة الذهنية تزول في حالة النسيان أم لا؟

وإذا زالت فلا يمكن ان تعود ليذكرها في المستقبل، وان لم تكن قد زالت فلماذا لا يذكرها في ذلك الوقت؟ الجواب هو: ان مسألة (التذكر) غير مسألة (الوجود)، إذ ان تذكر الشيء يعني ظهوره على الشعور، كما أننا الآن لا تحضرنا معلوماتنا، ولكن هذا لا يعني انها غير موجودة، فبمجرد ان نعطي لذاكرتنا الفرصة المناسبة ونستفيد من تداعي المعاني نستحضر الكثير من معلوماتنا في مختلف العلوم.

فالنفس بنحو تكون فيه حاضرة لدى نفسها.

وهنا قد يرد سؤال مفاده هو: ماذا يعني القول ان النفس توجد بنحو من الوجود تكون معه حاضرة عند نفسها، إذ ان كل شيء حاضر عند نفسه وليس ذلك من مختصات النفس؟

يقال في الجواب: ان الفرق بين الماديات والمجردات هو: ان الأمر المادي هو الأمر الذي يخضع للزمان والمكان والحركة، وتفقد مراتبه بعضها بالنسبة للآخر، أي انه غائب عن ذاته، غير حاضر لدى نفسه، فالكتاب مثلا حاضر لدينا بالوجود الذهني، لكنه غائب بالنسبة لنفسه، وكل ذرة من ذراته غائبة عن الذرة التي تجاورها، لان هذا الوجود هو وجود متشابك بالعدم، وخاصية الوجود المتشابك بالعدم، هو انه غائب عن نفسه، وحضوره لدى نفسه منحط في أدنى المراتب.

أما الوجود الذي يتحرر من الأبعاد، ومن الزمان والمكان، والحركة، ومن غيابه عن نفسه، فيكون وجوده وجودا أكمل.

وهنا يكون الشيء حاضرا لدى نفسه، وهذا الحضور يعني ان الشيء عالم بنفسه، فالعلم هو الحضور لا غير.

## اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير

لا يختص اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالذات، وانما يتحد العاقل بالمعقول في مورد علم الذات بالغير.

(وحين يذكر العاقل والمعقول فهو من باب المثال، وإلا ففي مورد إدراك الكليات يقال: «العقل» والمدركات الكلية تسمى «معقول»، ولكن هل اتحاد المُدرِك والمُدرَك يختص في هذا المورد؟

كلا، فالذي يقول باتحاد العاقل والمعقول يقول كذلك باتحاد الحاس والمحسوس)[1].

---

(١) س: هل يعني ذلك اتحاد العالم والمعلوم بشكل كلي؟

ومن هنا تعددت الآراء في ذلك، ولذلك ينبغي التعرف على ما يعنون بقولهم: ان القوة العاقلة إذا تعقلت شيئا فانها تتحد مع صورة ذلك الشيء المعقول، وكذا القوة الحاسة حين تحس بشيء فانها تتحد مع صورة المحسوس، والقوة المتخيلة عندما تتخيل فهي تتحد مع الصورة المتخيلة.

## نظرية ابن سينا:

الرأي المقابل للرأي السابق في هذه المسألة هو ما أفاده الفيلسوف ابن سينا وهو: ان علم النفس بالغير هو من قبيل اتصاف الموضوع بالعرض، ومن قبيل عروض العرض على موضوعه، فاتصاف النفس (بالعلم بالغير) لا يختلف عن اتصاف أي موضوع بأعراضه، فكما يتصف الجسم بالبياض والسواد والحرارة والبرودة وغيرها من الأعراض، كذلك اتصاف النفس بالعلم والادراك، والاحساس وكل الصفات الأخرى، حيث لا يوجد أي فرق من ناحية الاتصاف، إلا ان الاتصاف الأول جسماني، بينما الاتصاف الثاني هو نفساني.

فكما ان الجسمانيات فيها موضوع وعرض، والعرض يحل في الموضوع، والموضوع في مرتبة ذاته غير مرتبة ذات العرض، وبالمثال العرض في مرتبة ذاته غير ذات الموضوع، والعرض يحل في محل مستغن عنه.

كذلك النفس فهي في ذاتها مستقلة، إذ هي جوهر والعلوم أعراض بالنسبة لها، كما هي الأعراض الخارجية بالنسبة للأجسام، ولا يحدث أي تغيير في النفس حين تحل فيها هذه الأعراض.

والفرق بين نفس الصبي ونفس الفيلسوف هو: ان الأولى جوهر خال من الأعراض، والثانية عرضت عليها مجموعة من الأعراض نتيجة الجهد الذي بذلته، وهكذا مع مرور الوقت تزداد أعراض هذا الجوهر، (وأما مسألة هل

---

ج: نعم، اتحاد العالم والمعلوم، اتحاد المُدرِك والمُدرَك، سواء كان في مرتبة الاحساس، أم في مرتبة التخيل، أم التعقل، فالاتحاد موجود في كل المراتب، فإذا أدركنا ألف مرتبة إدراك وألف نوع من المدرك، يتحقق في جميعها اتحاد المدرك والمدرك.

لهذا الازدياد نهاية أم لا، فهو بحث آخر)[1].

في (العرض والموضوع) لا يكون العرض متحدا حقيقة مع الموضوع، وانما يكون بينهما نوع من الانضمام، صحيح انه يمثل درجة من الاتحاد، ولكنها ليست بالمعنى الذي يكون فيه العرض جوهرا، بل يبقى العرض غير الجوهر.

## نظرية صدر المتألهين:

الفلاسفة الذين يقولون (باتحاد العاقل والمعقول) يعتقدون: ان النفس لا تكون في حالة التعقل بمثابة الشيء الذي ينسب له المعلوم، وانما تصير نفس المعلوم. فالفرق كبير بين الشيء الذي ينسب له شيء آخر، وبين ان يتحول الشيء إلى نفس الشيء الآخر.

ومن هنا نلاحظ الفرق واضحا بين قولنا: صار الجسم أبيض، وقولنا: صارت النطفة إنسانا. فلا نقول: صارت للنطفة إنسانية، بل نقول: تحولت النطفة إلى إنسان[2].

وحين نقول: صار الجسم أبيض، وصارت النطفة إنسانا. نجد الفرق واضحا بين هاتين الصيرورتين، ففي الأولى لا تعني الصيرورة ان الجسم تحول من الجسمية إلى البياض، وانما الجسم باق على جسميته، وانما كان يفتقد شيئا وتحصل على ذلك الشيء.

أما في الثانية فالصيرورة تعني تحول النطفة إلى إنسان، وليست النطفة باقية وصارت لها إنسانية.

والقائلون باتحاد العاقل والمعقول يقصدون: ان النفس في حالة الإدراك،

---

(١) س: هل يلزمهم ذلك بناء على قولهم بان العلم كيف نفساني؟

ج: نعم، ان النظرية التي تفسر علاقة العلم بالنفس برابطة العرض بالموضوع تنسجم مع القول بان العلم كيف نفساني.

(٢) س: إذن لا يكون معنى (الحلول) و(الاتحاد) مترادفين؟

ج: نعم، اللفظان غير مترادفين.

وحالة علمها بالأشياء، مثل حبة الحنطة التي تحولت إلى نبتة، أو النطفة التي تحولت إلى إنسان، فهي تتحول من حالة إلى حالة أخرى فتصبح عين المعلوم. وعندها هل هناك اثنينية حين التحول إلى الحالة الجديدة أم لا؟

الاثنينية غير موجودة، لان الإنسانية هي الموجودة الآن فقط، ولا وجود للنطفة. والمسألة هنا غير مسألة الأعراض.

هذا هو التصور الذي ذكروه في باب اتحاد العاقل والمعقول[1].

إذن عندما يقال (باتحاد العالم والمعلوم)، فذلك يعني: ان النفس في حالة علمها تكون متحدة مع هذا العلم، فليس العلم شيئا، وليس العالم شيئا آخر، فالعلم هو علم وعالم في نفس الوقت.

## مراتب العلم:

الفلاسفة الذين ذهبوا للقول باتحاد العاقل والمعقول، آمنوا بالمراتب بالنسبة للادراك والعلم. فهم يقولون بالاتحاد مع حفظ المراتب، فمثلا في حالة الاحساس، تتحد القوة الحاسة مع الصورة التي أدركتها بالحس (وليس مع الشيء الخارجي)، ولكن لا يعني ذلك ان هذه الصورة تتحد مع المقام العقلي للمدرك، لان مقامات النفس محفوظة، إذ ان النفس في مرتبة الحس هي إحساس، بينما في مرتبة التخيل قوة متخيلة، وفي مرتبة التعقل قوة متعقلة.

**(النفسُ في وحْدتِهِ كلُّ القُوى)**. فالنفس حقيقة ذات مراتب، وهي في كل مرتبة تدرك فيها صورة ما فانها تتحد مع تلك الصورة، وان كانت والحال هذه

---

(١) س: هذا ما يخص (العالم والمعلوم)، فماذا عن (العلم)؟

ج: المعلوم الذي يذكر ليس المعلوم الخارجي، لان المقصود (باتحاد العالم والمعلوم) هو ان المعلوم هو المعلوم بالذات وليس بالعرض، والمعلوم بالذات هو العلم. ولذا نبهوا إلى ان الإنسان حين يدرك الجدار فلا يحصل اتحاد بينه وبين الجدار الخارجي.

تحتفظ بمقامها الشامخ الذي أحرزته، وهو مقام التعقلات، فلا تتنزل إلى مرتبة المحسوسات.

وفي كل مرتبة تحصل فيها النفس على علم بشيء، فذلك يعني انها تتبدل من حالة القوة إلى الفعل، فهي حين تحس بشيء مثلا تتحول قوة الحس من القوة إلى الفعل، ويتحد الحاس والمحسوس.

والأمر كذلك في قوتي التخيل والتعقل، وهكذا الحال لو كانت للنفس آلاف القوى الأخرى. ولذا نقول: انه في بعض الموارد تكون الرابطة بين مرتبة وأخرى من مراتب النفس هي رابطة العلة والمعلول، وليست رابطة القوة والفعل.

وقد ذكرنا في آخر بحث (الوجود الذهني) في باب الصور الحسية والصور الخيالية: ان حكماء الإسلام يعتقدون ان الحلقة الأخيرة التي تتصل بالنفس هي الصورة الذهنية والنفسية التي تخلقها النفس، وفي الآن نفسه الذي تأتي فيه هذه الصورة من مرتبة الخلاقية العالية للنفس، فان المراتب الدنيا في النفس لها نوع اتحاد مع هذه الصورة.

## خلاصة البحث:

ذكرنا حتى الآن الأقوال في المسألة، ولاحظنا ان الذين قالوا باتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بذاتها، يرفضون التعدد أصلا، ويعتقدون: ان هناك جوهرا واحدا يكون باعتبار ما عاقلا، فيما يكون باعتبار آخر معقولا، وباعتبار ثالث عقلا، وبعبارة أخرى يكون: عالما باعتبار، ومعلوما باعتبار آخر، وعلما باعتبار ثالث.

أما في مورد علم النفس بالغير، فليس المقصود بالاتحاد هو اتحاد النفس بالشيء الخارجي، إذ لم يقل أحد بذلك، وانما المقصود هنا هو: اتحاد العالم مع العلم بالغير وليس مع الوجود العيني للغير، حيث يعتبر هذا (العلم بالغير) معلوما بالذات، لان الشيء الخارجي أصبح معلوما تبعا لهذا العلم.

إذن المعلوم الأصلي والواقعي لدى الإنسان هو (علمه)، والشيء الخارجي

صار معلوما بالتبع لهذا (العلم)، ولذلك اصطلحوا على المعلوم الخارجي (معلوم بالعرض)، والمعلوم الذهني (معلوم بالذات).

وحين يقال: ان النفس تتحد مع علمها (في حالة العلم بالغير)، فذلك يختلف عن الاتحاد بين العلم والمعلوم (في حالة علم النفس بنفسها)، إذ في (علم الذات بالذات) يكون العلم والمعلوم شيئا واحدا، بينما في (علم النفس بالغير) الاتحاد هو: ان مرتبة ما من مراتب النفس التي تكون بالقوة، تتحد مع هذا الإدراك والعلم، كما يتحد أمر بالقوة مع آخر بالفعل، وهكذا اتحاد المادة بالصورة.

من هنا يختلف الاتحاد في الحالتين: إذ يكون معنى الاتحاد في مسألة (علم النفس بنفسها) هو وحدة واقعية، بينما الاتحاد الثاني عبارة عن اتحاد الأمر الذي بالقوة مع الأمر الآخر الذي يكون بالفعل حين يخرج من القوة إلى الفعل[1].

---

(١) س: في ضوء ذلك لا تتمكن النفس في المرتبة الواحدة وفي آن واحد ان تعلم بأشياء كثيرة؟

ج: لماذا لا تتمكن من ذلك؟!

س: لانها لا تستطيع ان تتحول إلى صور المعلومات المختلفة في الآن ذاته؟

ج: تستطيع ذلك، لان كل مرحلة لها حكمها الخاص بها.

ولو لاحظنا مسألة الالتفات وهل تستطيع النفس ان تلتفت إلى عدة أمور في آن واحد؟ ومسألة الالتفات والانتباه تشكل دليلا على الوحدة، لان الإنسان إذا ركز بصره على شيء ما فانه لا يتمكن ان يسمع بدقة، كما انه لو أصغى بكل سمعه لصوت ما، فلا يتمكن ان يبصر الأشياء الأخرى بدقة.

ومع ان أجهزة الحس متعددة وغير مشتركة حتى يمنع أحدها الآخر، إلا ان ذلك يعني انها قوة واحدة تسمع وترى وتلمس وتتخيل وتتعقل، فحين تتجه إلى شيء يمنعها ذلك من الانتباه إلى غيره. ←

والمسألة الجديرة بالاهتمام هنا هي: ان النفس لها وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة، وهذا يعني انها واحدة ذات مراتب، وهذه المسألة من المسائل المهمة في باب النفس، فالكثرات بمثابة الفروع لتلك الوحدة الواحدة.

س: ذكرتم ثلاثة عوامل لها دخل في الإدراك: العلم والعالم والمعلوم؟

ج: يعني ثلاثة مفاهيم، وفي بعض الموارد تحكي هذه المفاهيم نفسها أو انها تفترض افتراضا.

س: في حالة علم النفس بذاتها تتحد هذه المفاهيم لتكون أمرا واحدا، ولكن في حالة علم النفس بالغير توجد (صورة معلومة) بالاضافة إلى (العلم) وهو يعني جلب الصورة إلى الذهن؟

ج: كلا، كلا، ليست (الصورة المعلومة) شيئا غير (العلم).

س: إذن كيف نصور هذه العوامل الثلاثة؟

ج: العوامل الثلاثة هي:

١ـ المعلوم: وهو الوجود العيني للشيء.

٢ـ ذات العالم.

٣ـ الصورة المعلومة: وهي التي تتحد مع العلم أو قل هي العلم لا غير.

س: إذن أنتم تعتبرون (الصورة المعلومة) و(العلم) أمرا واحدا؟

ج: نعم، يطلق على (الصورة المعلومة) وهي المعلوم بالذات اسم (العلم).

فعندما ندرك شيئا خارجيا نعبر عن ذلك بانه (علم) والشيء الخارجي (معلوم)، ولكن حين ندقق النظر نجد ان الشيء الخارجي انما أصبح معلوما لنا تبعا لذلك المعلوم وهو (الصورة المعلومة)، وفي الحقيقة نحن نرى تلك الصورة، ورؤيتها هي رؤية الشيء نفسه، كما هو الحال عندما ينظر أحدنا في المرآة ويرى فيها صورة ما فهو يرى الصورة تبعا لرؤيته للمرآة (هذا مثال لتقريب الفكرة بغض النظر عن قول الفيزياء الحديثة).

ومن هنا نجد ان المعلوم بالذات هو العلم، ولذلك حين نقول: (المعلوم) فان مقصودنا

ومن هنا تكون العلاقة بين النفس وعلمها ليست من قبيل العلاقة بين الجسم وأعراضه. إذ النفس موجودة في مراتبها العلمية، وهي نفسها في مراتب العلم هذه، وكل مراتب العلم هي مراتب للنفس، وكلما ازدادت معلوماتها توسعت وازدادت.

## مقارنة بين نظرية ابن سينا وصدر المتألهين

بناء على نظرية ابن سينا يبقى جوهر النفس ثابتا من الطفولة حتى الشيخوخة، وكل ما يحدث هو إضافات ونقوش على هذا الجوهر.

أما بناء على نظرية ملا صدرا، فان نفس ابن سينا مثلا كانت صغيرة ثم توسعت وازدادت، بقدر المعلومات التي اكتسبتها، وذلك التوسع هو حقيقة النفس، فالنفس تتحول إلى ما تعلم، وكل شيء تعلمه فهي ذلك الشيء(١).

هذا هو الفرق الأول بين النظريتين، أما الفرق الثاني فهو: ان لازم قول ابن سينا عدم الاختلاف بين النفس الإنسانية الكاملة ونفس الطفل الصغير، وكل الأنفس من أنفس الأنبياء والفلاسفة حتى أدنى الأنفس كنفس الصبي والجاهل، فهي واحدة من ناحية الجوهر، والاختلاف بينها في مجموعة من الأعراض(٢).

---

☜هو (العلم) وليس شيئا آخر، إذن اتحاد (العلم والمعلوم) أو (اتحاد العالم والمعلوم) يعني اتحاد العالم مع علمه.

(١) س: ألا يتعارض ذلك مع القول: بان العلم كيف نفساني؟

ج: نعم، يدحض هذا الرأي تفسير العلم بانه كيف نفساني.

مع العلم ان الحكماء المسلمين لم يقولوا بان العلم كيف نفساني، وما ورد في كلام صدر المتألهين من ذلك وإشكال السبزواري عليه، أجاب عنه الكثيرون، فملا صدرا ذكر في عدة أماكن ان العلم والادراك ليسا من مقولة الكيف النفساني، وانما قال ذلك مجاراة للآخرين، فلا يكون إشكال صاحب المنظومة واردا عليه.

(٢) الأسفار، ج٣ ص٣٢٧ ـ ٣٢٨.

وهذا يعني ان الكمالات الإنسانية هي سلسلة من الكمالات العرضية، والجوهر الإنساني ثابت لا يتغير، وليس فيه شدة أو ضعف.

أما بناء على قول صدر المتألهين فان النفس لها مراتب كمراتب النور من حيث الشدة والضعف، فالنور الضعيف نور وكذلك كل مراتب النور هي نور أيضا.

وعلى هذا الأساس يتسع جوهر النفس الإنسانية بقدر ما يكتسب من كمالات.

**مثال السبزواري**

وهنا يحاول صاحب المنظومة توضيح هذه المسألة من خلال هذا المثال (الذي يذكره كمؤيد وليس كبرهان)، وهو: ان النفس وإدراكاتها والوجود الذهني، مثل الخارج والوجود العيني الخارجي للأشياء، فحين نقول: يوجد في الخارج: شجر، وحجر، وأرض، وسماء، وماء، وكواكب.. الخ. فهل يعني ذلك، ان الخارج شيء والشجر شيء آخر؟ والخارج شيء والأرض والسماء والكواكب، وغيرها شيء آخر؟

كلا، هذه الأشياء هي الخارج، والخارج هو هذه الأشياء، وليس الخارج أمرا آخر سواها، وهذه الأشياء موضوعة فيه. فمجموع كل هذه الأشياء هو الخارج.

وما يقال من ان هذه الأشياء موجودة في الخارج ليس هو إلا مجرد تعبير فقط. لان الخارجية تتشكل من مجموع الأشياء، وليس الأشياء حالة في الخارجية[1].

---

١ـ أورد مترلينك إشكالا على انيشتاين (وهذا الاشكال قديم ذكره ابن سينا وغيره من الحكماء سابقا)، والاشكال هو: انك تقول ان الفضاء محدود، فلو وصلنا إلى ذلك الحد وألقينا شيئا خارج الفضاء، فإلى أين يذهب؟

أجاب انشتاين: إذا حصل ذلك فان الشيء نفسه يصنع له فضاء، فوجوده هو وجود

ومن هنا ذهب السبزواري للتشبيه بين المقامين، فقال: ان هذا الكلام ينطبق بعينه على النفس ومعلوماتها، فليس للنفس وجود مستقل وراء الادراكات، والادراكات مستقرة في داخلها، بل ان النفس تصنع بهذه المعلومات والادراكات، فالطفل الذي يعلم بوجود أمه تتوسع نفسه، وإذا علم بوجود أبيه تتوسع أكثر، وهكذا كلما علم بشيء من الأشياء فان نفسه تتوسع[1] أكثر، مثلما

---

الفضاء، وليس الفضاء شيئا سوى الأشياء، والفضاء بعدد الأشياء، وحجمه بحجم الأشياء الموجودة، فإذا فرضنا ان الفضاء يتسع آنا فآنا كما تقول بذلك نظرية (الاتساع) فلا يعني ذلك: ان أول ما يوجد الفضاء ثم توضع فيه الأشياء بعد ذلك، وانما وجود الأشياء هو وجود الفضاء، فكلما ازداد عدد الأشياء، يعني ذلك ازدياد الفضاء.

١ـ س: هذا قريب مما ذكره هيوم من ان النفس هي عبارة عن مجموعة من التصورات؟

ج: ما قاله هيوم يختلف عن هذا الموضوع، فهو يقول بالتصورات المتفرقة غير المتحدة، وما قاله الحكماء المسلمون هو: ان النفس جوهر واحد، جوهر عالم بنفسه، وعندما يضاف إلى هذا الجوهر علم جديد فان هذا الجوهر يتسع، وليس ما يعلمه يضاف إليه على وجه الاثنينية، ولو كان كذلك لما كان الأمر من اتحاد العاقل والمعقول.

ولتوضيح الفكرة نستعين بالمثال التالي وهو: ان حال ازدياد النفس بالمعلومات شبيه بكرة الثلج التي ندحرجها على الجليد فانها تكبر وتتضخم باستمرار.

س: يمكن ان نلاحظ على مثال صاحب المنظومة ان الخارج لا يكتسب الجوهرية أي لا تزداد جوهريته بينما يحصل ذلك في النفس؟

ج: كلا، ان السبزواري يقول: لا تتصوروا ان النفس مغايرة لمعلوماتنا فهي شيء والمعلومات شيء آخر يضاف إليها.

س: على هذا الأساس يلزم ان يكون العلم جوهرا؟

ج: الكلام هنا ليس في كون العلم كيفا نفسانيا، فالعلم له حكم بحسب مقامه، فالعلم

لو أضيف شيء إلى الوجود الخارجي فهو يتسع ويزداد ويكبر بسبب ما أضيف له، كذلك هي النفس.

فالنفس ليس لها وجود مستقل عن وجود العلم والادراك، وهي تصنع وتتوسع بواسطة هذا الإدراك. ومثال صاحب المنظومة هذا جيد وواضح، حيث أزال كل ما يحيط بهذه النظرية من إبهام.

---

☜ في الواجب واجب، وفي الممكن ممكن، وفي الجوهر جوهر، وفي العرض عرض، فالعلم حقيقة ذات مراتب، فلا منافاة بين كون العلم عرضا في مقام، وجوهرا في مقام آخر.

س: العلم الأول الذي اكتسبناه من الخارج، وتقومت به جوهرية أنفسنا لابد ان يكون جوهرا؟

ج: لا شك هو جوهر. كما ان الحكماء المسلمين يرون ان القوى النفسانية هي جوهر أيضا، إذن اتحاد هذه القوى فيما بعد مع تلك الصور من باب اتحاد الجوهر بالجوهر، ولا وجود للعرض والحال هذه.

# اتحاد العاقل والمعقول

# (٣)

ذكرنا فيما سبق ان هنالك مسألتين في باب اتحاد العاقل والمعقول:

**الأولى:** في حالة علم العالم بذاته، وهنا يكون العالم، والعلم، والمعلوم، شيئا واحدا، والفرق بينهما اعتباري. وقد آمن بذلك ابن سينا مع انه من المنافين للقول باتحاد العاقل والمعقول.

**الثانية:** في حالة علم العالم بغيره، وهي مما يصعب تصوره. والمقصود من الاتحاد هنا ليس اتحاد النفس بالشيء الخارجي المعلوم، أي بوجوده العيني، حيث لم يقل أحد بذلك، وانما اتحاد العالم والمعلوم هنا يعني ـ كما يرى الحكماء ـ هو اتحاد العالِم والمعلوم بالذات، أو بعبارة أخرى المقصود هو اتحاد العالم مع الادراك، فالمدرِك والمدرَك بالذات شيء واحد.

لكن ابن سينا أهمل هذا الرأي إهمالا كليا، وكانه يريد ان يقول: انه ليس من شان الفيلسوف ان يتكلم بمثل هذا الكلام[1].

---

(١) س: ما هو رأي ابن سينا؟

ج: رأي ابن سينا يقوم على أساس عدم وجود اتحاد في هذا المقام، وانما الموجود هو انضمام وليس اتحادا، فالرابطة بين الإدراك والنفس في رأيه هي كالعلاقة بين الموضوع وأي عرض من أعراضه والتي هي علاقة حلولية، فكما ان العرض يقوم

كما أشرنا إلى ان الذين قالوا باتحاد العاقل والمعقول، آمنوا بنوع من الاتحاد يتجاوز اتحاد الجوهر والعرض.

إذ يرى القائلون باتحاد الجوهر والعرض ان هذا الاتحاد يكون في درجة ما، وهي ان العرض أحد مراتب الجوهر. ولكن العرض لا يصدق في مرتبة ذات الجوهر، وكذلك الجوهر لا يصدق في مرتبة ذات العرض، فهما مرتبتان لا تصدق احداهما على الأخرى، وكل ما يكون بينهما هو نوع اتصال وجودي. أما القائلون باتحاد العاقل والمعقول فقد ذهبوا إلى أكثر من ذلك.

**براهين اتحاد العاقل والمعقول**

حاول صاحب المنظومة ان يثبت اتحاد العاقل من خلال اتحاد المادة بالصورة، وكأنه اكتفى بنظرية أرسطو المعروفة (والتي تقابل نظرية أفلاطون) حول النفس، حيث يذهب إلى ان النفس هي في البداية أمر بالقوة(١)، أي تكون قوة محضة ليس لها فعلية أصلا، (ولذا يطلقون عليها: العقل الهيولاني)، ثم يتدرج هذا الأمر في الخروج من القوة إلى الفعلية. بناء على ذلك ذهب السبزواري إلى ان العلاقة بين كل أمر بالقوة وآخر بالفعل هي علاقة اتحادية.

---

☜ بموضوعه، كذلك الإدراك يقوم بالنفس، والفرق بينهما هو في كون الأعراض في الخارج (كالحرارة والبرودة، والبياض..) أعراضا جسمانية، بينما الإدراك عرض وكيفية نفسانية أي قائمة بالنفس، ولا توجد بينهما أي نسبة سوى النسبة الحلولية.

س: على أساس هذا القول لابد لابن سينا من قبول اتحاد الجوهر والعرض لكي يصح قوله بالاتحاد هنا؟

ج: كلا، فان اتحاد الجوهر والعرض ليس اتحادا واقعيا، ومثل ابن سينا لا يمكنه ان يقبل ذلك.

(١) س: هل تكون النفس كذلك في بداية عهد الطفولة؟

ج: يعتقد الحكماء المسلمون ان النفس توجد في الجنين ثم تطوي مراحل تكاملها بصورة تدريجية؛ وليس بشكل دفعي.

فإذا قبلنا هذه النظرية التي ترى ان النفس تنتقل من مرحلة العقل الهيولاني إلى مرحلة العقل بالفعل، ثم العقل بالملكة والعقل المستفاد، وكل تلك المراحل من مراحل الفعلية، فيلزم من ذلك القول باتحاد العاقل (وهو النفس) والمعقول، لان معنى تعقل النفس هو خروجها من مرتبة القوة إلى مرتبة الفعل.

أما صدر المتألهين فله بيان آخر في عرض هذه المسألة، وقد أشكل عليه السبزواري. ولكن بيانه أمتن وأدق من البيان الذي أفاده صاحب المنظومة. ولذلك نجده يفتخر بانجازه الفلسفي في (مسألة اتحاد العاقل والمعقول)، ويشكر الله مرارا لما ألهمه فيها.

حيث يقول: انه في أيام عزلته في قرية كهك في قم[1]، كانت هذه المسألة لديه من المشاكل المستعصية، إلا انه تضرع إلى الله تعالى وألح عليه في ان يلهمه حلها، فاستجاب الله له وتوصل لهذا الحل[2].

---

(١) كهك: قرية تقع في ضواحي قم، تفرغ فيها صدر المتألهين للبحث والتأليف عدة سنوات.

(٢) قال ملا صدرا في الفصل السابع من المرحلة العاشرة من السفر الأول من الأسفار ج٣: ص ٣١٢ ـ ٣١٣ تحت عنوان (في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول):

(ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أكثر المسائل الحكمية غموضا والتي لم تنقدح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة، وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا، ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي ما يشفي العليل ويروي الغليل، فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب، وتضرعنا تضرعا عزيزا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب، إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب أعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية لمستحقيه ومحتاجيه، ان عادته الاحسان والانعام، وسجيته الكرم والاعلام، وشيمته رفع أعلام الهداية، وبسط أنوار الإفاضة، فأفاض علينا في ساعة

ولذلك قال: (ولم أر على وجه الأرض من له علم بذلك).

وأقام ملا صدرا برهانا على هذه المسألة، وقع موردا للاشكال عند السبزواري. حيث قال: (وأما مسلك التضايف الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر وغيره لاثبات هذا المطلب فغير تام، لما ذكرنا في تعاليق الأسفار)[1] لكن ما أورده السبزواري على ملا صدرا، وجدت له أجوبة عديدة، كان من أحسنها رأي الميرزا مهدي الآشتياني[2] الذي ناقش إشكال صاحب المنظومة بصورة مفصلة، وان كان جوابه يحتاج إلى تتميم، لكنه يبقى الأفضل من تلك الأجوبة، لانه تنبه إلى نقطة لم يكن السبزواري ملتفتا إليها. وربما سبق

---

☜ تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم).

كما ذكر في الفصل التاسع في باب اتحاد العاقل والمعقول في ج٣: ص٣٣٥ من الأسفار: (فعلى ما ذكره «أي الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد» يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الأوائل لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولي البحث والاعتبار لولا ان من الله به على بعض فقراء المساكين «أي صدر المتألهين» وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم).

وفي الفصل الحادي عشر حول مسألة اتحاد العاقل والمعقول، قال:

(أقول: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله، فانا باعلام الله وتنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء، بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله).

(١) الأسفار، ج٣: ص٣١٥، ٣١٦، حاشية الحكيم السبزواري.

(٢) أورد المرحوم الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته على شرح المنظومة قسم المنطق وكذلك قسم الحكمة (في بحث اتحاد العاقل والمعقول، وبحث علم الباري) إشكال السبزواري وناقشه بصورة مفصلة.

الآشتياني أساتذته في الانتباه لهذه النقطة.

أما بيان صدر المتألهين في مسألة (اتحاد العاقل والمعقول) فهو: ان النفس في عين وحدتها كثيرة، وفي عين كثرتها واحدة، ومن هنا نعرف ان ما أفاده السبزواري ليس تاما، لان القول بان النفس في البداية هي في مرحلة العقل الهيولاني، ليس كذلك من جميع الجهات، فهي من جهة تعقل الغير في مرحلة العقل الهيولاني، ولكنها من جهة تعقل ذاتها والتي هي علم حضوري، فانها بالفعل، أي انها أمر فعلي.

وقد كان أرسطو يرى ان النفس في بداية حدوثها هي أمر بالفعل، أي هي أمر فعلي له شعور بذاته، بل هي عين الشعور بالذات، فهي جوهر، وهذا الجوهر هو عين الشعور بذاته، وهو أمر بالقوة بالنسبة للشعور بالغير[1].

إذن النفس في بداية الأمر في مرحلة العقل الهيولاني من ناحية العلم بالغير، وهي أمر بالفعل من ناحية العلم بالذات.

وبناء على ما قاله السبزواري من ان النفس هيولانية من جميع الجهات، فكيف يكون علم الذات بذاتها؟ لان النفس في بداية حدوثها وبالنسبة للعلم بذاتها هي أمر بالفعل، وان حدوثها دفعي من هذه الجهة، كما يقول أرسطو وابن سينا وغيرهم.

---

(١) يعتقد افلاطون: ان النفس تحدث قبل البدن، بينما يعتقد أرسطو بحدوثها في البدن. كما ذهب افلاطون إلى ان تعقل الغير هو أمر بالفعل في عالم المثل، أما أرسطو فلا يعتقد بعالم المثل، ولا بوجود الروح قبل البدن، وهو يقول: ان النفس هي أمر بالقوة ثم تدريجيا وبواسطة الحواس وسلسلة من الأمور الانتزاعية التي تحصل فيها (تتحول إلى أمر بالفعل).

س: بناء على رأي افلاطون يلزم القول بالتذكر؟

ج: نعم، يكون معنى عدم المعرفة في رأيه هو الغفلة وليس الجهل، فالتعلم هو استذكار لأمور معلومة قبلا، وليس تعلما واقعيا لأمور مجهولة.

فإذا كانت كذلك (أي هي هيولانية من جهة العلم بالغير، وهي أمر بالفعل من جهة العلم بالذات) يرد ما قاله ابن سينا، إذ تكون النفس من جهة العلم بالذات بصورة جوهر ابتداء، ثم يحصل هذا الجوهر على العلم بالغير، فيكون العلم بالغير من قبيل الأعراض، ولا يمكن ان تتحد النفس معه. نعم، لو لم تكن النفس جوهرا، وكل كينونة النفس هي (العلم بالغير)، لربما أصبح لهذا الكلام معنى.

**نظرية صدر المتألهين**

ما أفاده ملا صدرا في هذا المقام كان دقيقا، حيث ذهب إلى ان النفس لديها علم بذاتها في أول الأمر، وحين يحصل لها علم بالغير، فان هذا العلم بمثابة التوسعة لها. أي ان النفس في الحقيقة قابلة للاتساع، نظير ما يكون في الأجسام بناء على القول بالحركة الجوهرية، فالأجسام بناء على القول بحركة الجوهر تتمدد وتتسع، كذلك الأمر في عالم النفس.

وقد تقترب أفكار بعض الفلاسفة المتأخرين مما قاله ملا صدرا، فمثلا يرى هيوم (الذي لا يؤمن بوجود النفس) ان الإدراك الذي يوجد في المرحلة الأولى هو إدراك ومُدرِك. وان إدراك الغير، هو إدراك ومُدرِك في الوقت نفسه، وإذا حصلت لدينا آلاف الادراكات، فكل إدراك منها هو إدراك ومُدرِك، وعلى أساس قول هؤلاء (الذين لم يؤمنوا بوجود النفس) يكون ذلك نحوا من القول باتحاد العاقل والمعقول.

ولكنهم يعتقدون ان تلك الإدراكات وهي المُدرِكات في آن واحد منفصلة بعضها عن الآخر، وكل إدراك ومُدرِك منها مستقل عن الآخر، والذي هو بدوره إدراك ومُدرِك كذلك، ولا يوجد مُدرِك واحد يضم كل هذه المدرِكات. كما لا توجد بين هذه المُدرِكات المتعددة والمنفصلة عن بعضها وحدة واقعية. وان كان ما ذهب إليه ملا صدرا غير ذلك.

# المعقولات الثانية

## (١)

لم يعط صاحب المنظومة وآخرون الأهمية المناسبة لبحث المعقولات الثانية، الذي يعتبر من الأبحاث القيمة في الفلسفة الحديثة.

**المعقولات:**

هي المعاني الكلية الموجودة في الذهن، والتي تنقسم إلى قسمين:

أ ـ المعقولات الأولية.

ب ـ المعقولات الثانوية، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين سنشير إليها لاحقا.

ويختص هذا البحث بالمعقولات، مع ان مراتب الإدراك ثلاث مراحل، وباعتبار أربع مراحل، وهي:

١ـ الإدراك الحسي.

٢ـ الإدراك الخيالي.

٣ـ الإدراك الوهمي.

٤ـ الإدراك العقلي.

ولكن لا يقال في باب المحسوسات انها أولية وثانوية، بينما تنقسم المعقولات كذلك[١].

---

(١) س: هل يختص هذا المبحث في الكليات؟

ج: نعم، يختص هذا التقسيم في المعاني الكلية، ولا علاقة له بالجزئية.

## المعقولات الأولية

المعقولات الأولية: هي الصور الكلية المباشرة للأشياء في الذهن، وبعبارة أخرى هي ماهيات الأشياء بالمعنى الآتي:

١ـ يحصل الذهن عن طريق الحواس (وهذا منحصر بطريق الحواس وحده) على نحو ارتباط بواقعية الأشياء. وعندما يحصل له مثل هذا الاتصال والارتباط تنتقش صوره في المدارك الحسية، حيث ذكرنا في باب الوجود الذهني ان لهذا التصور نحو وحدة ماهوية مع الوجود العيني للشيء.

٢ـ بعد مرحلة الإدراك الحسي، فان الذهن يبدأ بعمل آخر بالنسبة للصورة.

حيث يقول الحكماء بوجود قوة أخرى تسمى الخيال أو الحافظة، وهي فوق قوة الحس، وتمارس قوة الخيال عملا على الصورة يطابق العمل الذي قامت به القوة الحسية إزاء الوجود العيني. فمثلا تحصل في القوة الحسية صورة من لمس وجود عيني، إلا ان قوة الخيال تكون في مرتبة أعلى من قوة الحس، وترتبط معها بنوع علاقة. وفي كل حين توجد فيه الصورة الحسية فان قوة الخيال تخلق صورة تناسبها من تلك الصورة الحسية.

وينبغي الانتباه إلى ان قوة الخيال لا تحتفظ بنفس الصورة الحسية وانما تصنع مثلها في وعائها هي، كي تحتفظ بهذا المثل لديها.

٣ـ بعد تكرر الأمثال، يأتي دور قوة ثالثة أعلى من القوتين السابقتين، وتتولى عملهما. فكما ان قوة الحس باشرت العين الخارجية، وكذلك تعاملت قوة الخيال مع الصورة المحسوسة، فان القوة الثالثة تمارس الدور نفسه مع الصورة المتخيلة، أي انها تأخذ صورة عن الصورة الخيالية وتحتفظ بها، وهذه الصورة تتناسب مع هذه القوة، وتلك هي مرحلة الكلية.

وقد حاول ابن سينا ونصير الدين الطوسي وغيرهم تفسير ذلك بقولهم: ان عمل العقل هو التجريد، فالعقل يجزئ، ويحلل هذه الصور الحسية، فيبعد بعض الأشياء منها فيما يحتفظ بالبعض الآخر، فهو يلغي ما به الامتياز ويبقي

ما به الاشتراك، وهكذا يحصل العقل على الكلي.

لكن صدر المتألهين رفض ذلك وقال: ان الصورة الحسية تبقى محفوظة في مقامها، والقوة العاقلة تصنع صورة في مقامها تناسب شانها. بناء على ذلك تتعالى الصورة في القوى النفسية، فالصورة العينية تتحول بنوع من التعالي إلى صورة حسية، ثم تتحول بتعال آخر إلى صورة خيالية، وهكذا بتعال ثالث توجد الصورة العقلية.

ما هي الصورة العقلية؟ هي التي نسميها بماهية الأشياء، فالبياض مثلا جاء من العين إلى الحس، ثم من الحس إلى الخيال، ثم من الخيال إلى العقل، فصار مفهوما كليا هو (البياض).

وهكذا باقي المفاهيم، كالحرارة، والحيوان، والإنسان، والشجر، والحجر، وكافة الأعراض والجواهر.. أي كل المقولات الأرسطية[1]، (وقد تقدم في بحث

---

(١) س: أين يقع الوهم في ضوء هذا البيان؟

ج: المشكلة في ان الوهم هل هو قوة مستقلة عن القوى الأخرى، وقد أنكر صدر المتألهين وجود قوة مستقلة باسم الوهم، فهو يقول: ان القوة العقلية نفسها تستخدم الجزئيات أحيانا، وهذا هو (القوة الواهمة)، ولا توجد قوة مستقلة بعنوان القوة الواهمة، ومن الصعب إثبات مثل هذا الأمر.

نعم، هناك قوة أخرى ذكرها ابن سينا وآخرون، وأحيانا ملا صدرا عبروا عنها (بالواهمة) وهي ما يعبر عنه اليوم (بالغريزة)، وهي قوة إدراك المعاني الجزئية، (لان قوة الخيال تابعة للحس، فتدرك الصور)، وعندما يذكر أولئك قوة الخيال، يريدون قوة إدراك الصور الجزئية، والتي توفرها الحواس.

وتوجد لدى الإنسان والحيوان قوة أخرى (وفي الحيوان تكون أكثر)، وهذه القوة تدرك المعاني، كالذي يدركه الحمل من الذئب وان لم تكن لديه تجربة سابقة مع الذئب.

فإذا كان الحمل قد التقى الذئب سابقا وجرب عداوته، فحين يلتقيه مرة أخرى سينظر له بعين العداوة، وهذا ما يعبرون عنه بتداعي المعاني السابقة. ولكن الحمل ↵

الوجود الذهني في الجزء الأول من هذا الكتاب بيان ذلك).

فجميع تلك المقولات تتكون من هذه المعقولات الأولية. أي ان الأشياء الخارجية العينية لا تخرج عن هذه المعقولات الأولية، وان كانت تختلف من جهة وقوعها تحت هذه المقولة أو غيرها، حيث يقع بعضها تحت مقولة الجوهر، فيما تقع أخرى تحت الكيف أو الكم.. الخ. وهذه المقولات بالرغم من كونها مشتركة بين مجموعة من الموجودات لكنها ليست مشتركة بين كافة الموجودات.

ونطلق على هذه اسم (المعقولات الأولية).

## المعقولات الثانية

توجد في ذهن الإنسان سلسلة من المعقولات أي المعاني الكلية، وهذه المعقولات ليست من سنخ المعقولات الأولية، أي ان هذه المعقولات ليست صورا للأعيان الواقعية المنعكسة على الذهن. فهي تختلف عن المعقولات الأولية بما يلي:

١ـ المعقولات الأولية مسبوقة بإحدى الحواس، بينما المعقولات الثانية غير مسبوقة بالحس، أي انها لم تقطع تلك المراحل الثلاث أو الأربع التي ذكرت، وهي: الصورة الحسية، ثم الخيالية، ثم العقلية، بل انها لا تفرض لها صورة حسية، ولا خيالية.

---

↩ يهرب من الذئب وان لم يكن رآه من قبل.

يتبين من ذلك ان هذه العداوة ليست عبارة عن صورة سابقة حضرت لديه، وانما هي معنى من المعاني، كما هو الحب، إ ذ ليس للحب صورة محددة، بل هو معنى ندركه. وهكذا هي العداوة التي يدركها الحمل، فهي معنى من المعاني. وقد ذكروا ان لدى الحمل قوة يدرك بها العداوة مع الذئب، وتسمى هذه القوة (بالقوة الواهمة)، وأضافوا بان مثل هذه القوة موجودة لدى الإنسان إلا انها بقدر أضعف، وهو ما يسمى اليوم (الغريزة الادراكية) ثم توسعوا في البحث عن طبيعة هذه القوة وخصائصها، وهل هي قوة مستقلة؟ وما هي وظائفها؟ حيث ذكروا لها عدة وظائف، أحد تلك الوظائف ما ذكرناه.

٢ـ المعقولات الثانية غير مختصة، بخلاف المعقولات الأولية والتي تختص بمجموعات معينة، فبعضها يختص بمجموعة الجوهر، والبعض الآخر بمجموعة الكيف، والكم.. وكذلك إلى ما دون ذلك، فأحدها يقع تحت نوع من أنواع الكيف، والآخر تحت نوع من أنواع الكم.. وهكذا بقية الأنواع من المقولات.

بينما لا تدخل المعقولات الثانية تحت هذه المقولات بل هي أعم من تلك المقولات، أي انها تصدق في آن واحد على كل المقولات أو على بعضها.

## المعقولات الثانية المنطقية

المعقولات الثانية ذهنية محضة، أي لا تصدق على أشياء خارجية، وانما مصاديقها في ظرف الذهن فقط.

وهي نوع معان يكون ظرف وجودها وظرف تحققها هو الذهن. وليس لها علاقة بالخارج، وان كان لها ـ وتبعا للمعقولات الأولية ـ نوع ارتباط بالخارج.

وجميع المعاني والمفاهيم المنطقية من المعقولات الثانية، فمثلا عندما يكون شيء ما (موضوعا) وآخر (محمولا) كما في قولنا: الإنسان ضاحك، فالإنسان موجود في الخارج والضاحك كذلك، إلا ان كون الإنسان موضوعا والضاحك محمولا هو في ظرف الذهن فقط، فليس الإنسان موضوعا ولا الضاحك محمولا في الخارج، وانما الذهن هو الذي يجعل الإنسان موضوعا والضاحك محمولا.

وعندما نطلق على أمر ما بانه قضية فان القضية غير موجودة في الخارج، وانما هي أمر قائم بالذهن، فقضية مثل: زيد قائم. لا يعني ان في الخارج (زيد) و(قيام) و(نسبة) بينهما، بنحو القضية المنطقية.

وحين يذكر المناطقة القضية الخارجية في تقسيم القضايا لا يريدون بذلك انها أمر خارجي، لان جميع القضايا قائمة بالذهن[1].

---

(١) س: هل الكلية هكذا؟

ج: نعم، الكلية وحتى الجزئية هما من هذا النوع، فعندما نلاحظ الكلي المنطقي، فان الكلية صفة لأحد المعاني في ظرف الذهن، فمثلا الإنسان يتصف بالكلية في ظرف

على هذا الأساس تعني المعقولات الثانية المنطقية ما يلي:

١ـ انها معقولة لانها كلية.

٢ـ كما انها لا تأتي إلى الذهن بشكل مباشر أي عن طريق الحواس مباشرة، وهي غير موجودة خارج عالم الذهن، مثل الكلية والجزئية والجنسية والنوعية.

فالإنسان نوع، والنوع كلي، في الذهن لا في الخارج. وفي ضوء ذلك تندفع المغالطة التي ذكرها الفخر الرازي بقوله:

(الإنسان نوع.

زيد إنسان.

فزيد نوع).

لان الإنسان في ظرف الذهن، فالنوعية تعرض على الإنسان في الذهن، كما ان الجنسية تعرض على الحيوان في الذهن أيضا.

والمعرف كذلك من هذا القبيل، فلا يوجد في الخارج شيء معرف لشيء، وانما يكون في الذهن مفهومان أو ثلاثة مفاهيم، وهذه المفاهيم تكون معرفة لمفهوم آخر، والمعرفة لا تحصل في الخارج، وانما هي عمل ذهني. فالمعرفية، والمعرفية، والقياس، والحجة، والاستدلال، وحتى التجربة بمعناها المنطقي،

---

الذهن، ومجرد ان يتحقق الإنسان في الخارج، لن يكون كليا.

س: وماذا عن الكلي الطبيعي؟

ج: الطبيعي هو كلي في الذهن وليس كليا في الخارج، وإلا إذا قلنا: الطبيعي مع صفة الكلية فهذا كلي عقلي لا يمكن ان يتحقق خارج الذهن. ومعنى الكلي الطبيعي: هو الطبيعي مع قيد الكلية، والذي لا تحقق له في الخارج، وانما هو أمر ذهني.

أما الطبيعي: فهو ما كان في ذاته لا بشرط الكلية أو الجزئية، وهو في محل ما كلي، وفي المحل الآخر جزئي، (أي يكون كليا في الذهن، وجزئيا في الخارج) وهذا يمكن ان يوجد في الخارج.

وكذلك الاستقراء، كل هذه الأمور مفاهيم كلية اتصفت بهذه الأوصاف في ظرف الذهن.

## المعقولات الثانية الفلسفية

هي مفاهيم تستخدم في الفلسفة، فتطرح في الأمور الفلسفية العامة وغير العامة أيضا. وهذه هي سلسلة من المعاني العجيبة فكان أحد قدميها في الذهن والآخر في الخارج، وعندما نعبر بـ(كأن) فليس هي كذلك في الواقع، إذ هي من ناحية ليست صورا للأشياء العينية كالمعقولات الأولية، كما انها لا ترد إلى الذهن مباشرة عن طريق الحواس كما في المقولات الأرسطية. وهي من ناحية أخرى ليست كالمعقولات الثانية المنطقية التي يكون موطن صدقها هو الذهن.

ومع انها لم تأت إلى الذهن من خلال الحواس مباشرة إلا ان موطن صدقها هو الخارج.

حيث لاحظنا في المعقولات الثانية المنطقية عدم اتصاف الإنسان في الخارج بانه نوع، فهو نوع في ظرف الذهن فقط وليس نوعا في الخارج.

ولكن هذه المعقولات مع انها ليست معقولات أولية إلا انها تصدق على الأشياء في ظرف الخارج، مثل مفهوم (الموجودية) و(المعدومية)، وحتى مفهوم العدم أيضا. بل ان مفهوم الضرورة أو الحتمية أو الوجوب التي هي ركيزة الفكر البشري، وكذلك الامكان والامتناع، كل هذه المفاهيم من المعقولات الفلسفية الثانية[١].

وهي أوصاف لأشياء خارجية، لان الأمور في الخارج تتصف بالضرورة والامكان والامتناع. وحين نقول ان النظام ضروري في العالم، لا يعني ذلك انه ضروري في أذهاننا، وانما هو ضروري في الخارج.

---

(١) س: هل الوحدة والكثرة كذلك؟

ج: نعم، الوحدة والكثرة، وحتى مفهوم الوجود، ومفهوم العدم، والقوة والفعل، من هذا القبيل.

وقد يقال ان المعقولات الأولية يمكن الاشارة إلى ما يقابلها من أشياء خارجية، لكن الضرورة والامكان والامتناع لا يمكن الاشارة إليها في الخارج.

الجواب: ان هذه المفاهيم تصدق على أمور خارجية وان لم يمكن الاشارة لها، كذلك نجد سلسلة من المفاهيم الأخرى التي يمكن ان تسمى مفاهيم فلسفية بمعنى معين، كما يمكن ان لا تسمى بذلك بمعنى آخر، وهي المفاهيم المستعملة في الرياضيات كمفهوم (التساوي) مثلا. فعندما نقول: هذه الزاوية تساوي تلك الزاوية، فهل يعني هذا ان للتساوي وجودا غير وجود الزاوية؟

وهل التساوي موجود كوجود الحرارة العارضة على الجسم؟ أم ان التساوي (الذي صدق هنا على أمر خارجي) هو أمر مستقل انضم إلى الزاوية؟ أي توجد زاوية وزاوية أخرى، ثم انضم للزاوية الأولى شيء غير وجودها وهو التساوي، لكي يجعلها تساوي الأخرى مثلا، والزاوية الثانية تساوي الأولى فلابد من وجود تساو آخر؟

وربما تكون الزاوية الأولى مساوية لمليون زاوية أخرى، فهل يعني ذلك ان هذه الزاوية لها مليون صفة عينية؟

الجواب: ان مثل هذا الأمر غير موجود قطعا، فلا يمكن ان يكون للزاوية مليون صفة عينية بالتساوي، ولكن في الوقت نفسه هو من أصدق القضايا في العالم، مع انه لا يمكننا ان نقول: ان للتساوي وجودا عينيا مقابل معروضه.

## العلية والمعلولية

أدرك هيوم ان العلية ليست أمرا محسوسا، وما يحسه الإنسان هو التوالي والتتابع والمعية، أما العلية فهي أمر ينتزعه الذهن.

أما الفيلسوف كانت فقد حذف العلية من الخارج، وقوله صحيح لكن ليس إلى الحد الذي انساق له.

فيما ذكر ابن سينا في أوائل (الشفاء) ان ما يحسه الإنسان هو تعاقب الأشياء وتواليها ومعيتها، وهو لا يقصد مفهوم المعية، لان المعية نفسها غير محسوسة، ولكن بمعنى انه يرى شيئا وفي نفس الوقت يرى شيئا آخر، ولا يرى

ثلاثة أشياء، فهو لا يرى الشيء والآخر والمعية، وانما المعية أمر ينتزعه الذهن، وهل يوجد في حالة الشخصين الجالسين بجنب بعضهما ثلاثة أمور؟

كلا، لا يوجد في الخارج أي شيء سوى الشخصين، ولكن الذهن عندما يلاحظهما ينتزع مفهوم المعية، فتحصل لديه ثلاث صور. إذن المعية، والتقدم والتأخر، والتوالي، التي زعم هيوم وغيره انها أمور محسوسة هي في الحقيقة معان غير محسوسة.

والعلية والمعلولية من هذا القبيل أيضا، وتعتبر هذه المفاهيم الأساس والقواعد التي تقوم عليها الفلسفة والعلوم، وهي من المعقولات الثانية الفلسفية.

كذلك تعتبر مفاهيم أخرى ركائز وأسسا لعملية التفكير، حيث يحصل التفكير بواسطة هذه المفاهيم، ولولاها لما تمكن الإنسان من التفكير، وهي أيضا ليست معقولات أولية، وانما تعرف بالمعقولات الثانية المنطقية.

## دور المعقولات الثانية في المعرفة

إذا حصرنا المعرفة بالمعقولات الأولية، فسنغلق مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة، كما فعل هيوم.

لذا أدرك فلاسفة آخرون مثل كانت وهيغل انه لا يمكن ان يكون مصدر المعرفة هو الحس فقط ونحدد المعارف بالاقتصار على المعقولات الأولية (وان كان هؤلاء لم يصطلحوا عليها المعقولات الأولية)، فقالوا: لا يمكن ان نبني معارفنا بواسطة ما يأتي عن طريق الحواس مباشرة، وانما لا بد من مصادر أخرى للمعارف البشرية.

ولم يتنبه بعض الفلاسفة الماديين المعاصرين إلى المعقولات الثانية، فاشتبهوا في معرفة مراد هيغل، وسنشير إلى ذلك فيما يأتي[1].

---

(١) س: ان هذا البيان حول المعقولات الثانية الفلسفية مفصل جدا، ولم أعثر عليه من قبل بهذا التفصيل؟

ج: يمكن ان نتوسع في بيان هذه المسألة أكثر، مع ان بيان المسألة بهذه الصورة لم ☜

وتعتبر هذه المسألة من المشكلات الفلسفية الكبرى، فهل يصح ما قاله هيوم أو ما قاله كانت أو هيغل أم ان هناك موقفا آخر في معالجة هذه المشكلة؟

من خلال المقارنة بين المواقف المتنوعة من المشكلة ستتضح نظرية الحكماء المسلمين في المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية، حيث يقال (تعرف الأشياء بأضدادها)، فحين يعرف الإنسان رأيا ما يتضح مقابله أكثر.

## نظرية كانت في المعرفة:

استطاع الفيلسوف عمانوئيل كانت ان يعرف المعقولات الثانية، إلا انه أطلق عليها اسم (المقولات)، ولا يهمنا السبب الذي دعاه للتعبير عنها بالمقولات مع ان الآخرين يسمونها المعقولات[1]. بينما يرى الحكماء المسلمون ان المعقولات الثانية خارجة عن المقولات.

وليس من الصحيح ان نأتي بأي من هذه المعقولات في تعريف الأشياء، فلا المعقولات الثانية المنطقية ولا الفلسفية تقع في جواب (ما هو)، والمعقولات الأولية فقط هي التي تقع في جواب (ما هو)، ويطلق عليها المقولات الأرسطية. أما كانت فقد أطلق على الجميع اسم (المقولات)، ولذلك فهو يقول باثنتي عشرة مقولة.

## مقارنة بين رأي كانت ورأي الحكماء المسلمين:

أورد كانت في مقولاته أشياء يعتبرها الحكماء المسلمون من المعقولات

---

☜ يذكره أحد من قبل، فلا صدر المتألهين ولا السبزواري ولا غيرهم أوضح مسألة المعقولات بهذه الكيفية، إلا اني اعترف بأني لم أذكر غير ما قيل في المسألة، فهذا البيان نفس ما أفادوه في المسألة، ولكن مع إعادة بناء وتركيب وتوضيح لتلك الأفكار.

(١) المقولات: هي الأمور التي توضح ماهية الأشياء، وتحمل على الأشياء الخارجية مباشرة، كما في قولنا: هذا إنسان، هذا شجر، هذا حجر، فنطلق عليها مقولة من هذه الجهة. فمقولة تعني محمولة، أي هي الشيء الذي يحمل على الأشياء مباشرة.

الأولية وليست من المعقولات الثانية، بينما خلط كانت بينهما في مقولاته.

كما انه يرى ان الزمان والمكان من الأمور الذهنية المحضة، بينما أنكر الحكماء المسلمون مثل هذا القول في الزمان والمكان[1]. واعتبر كانت المعقولات الثانية سواء كانت منطقية أم فلسفية أمورا ذهنية، في حين قال الحكماء المسلمون بالفرق بين المعقولات الثانية المنطقية التي هي أمور ذهنية مائة بالمائة، والمعقولات الثانية الفلسفية التي هي ليست كذلك.

كذلك يعتقد كانت بوجود تباين مطلق بين المعقولات الثانية أو ما يعبر عنه هو بالمقولات والأشياء الخارجية، حيث ذهب إلى ان المعقولات الثانية هي من صنع الذهن مائة بالمائة، أي انه قبل ورود المحسوسات (المعقولات الأولية أو المقولات الأرسطية) إلى الذهن، فان هذه المعقولات الثانية موجودة، والمحسوسات ترد إلى الذهن لتستقر في ظرف المعقولات الثانية والتي سماها هو «المقولات». وهذه الأخيرة هي جزء من البناء الطبيعي الذاتي للذهن، وهي من ذاتياته، بينما لم يعتبر الحكماء المسلمون المعقولات الثانية ـ منطقية كانت أم فلسفية ـ من ذاتيات الذهن، لانهم لا يقولون بالبناء الذاتي للذهن، وانما يتبنون نظرية أخرى تبدأ بالعقل الهيولاني والنفس الهيولاني فيقولون: في أول الأمر لا يوجد سوى علم الذات بالذات، وأما الباقي فهو أمر بالقوة يتحول بالتدريج إلى الفعل، ولا علم ذاتيا سابقا للنفس، وليس من علم له الأسبقية فيها، وانما كل المعارف تحصل عليها بصورة تدريجية.

حتى البديهيات الأولية تحصل عليها في وقت متأخر، وكذا كل المعقولات

---

(١) س: أليس الكم والكيف من المعقولات الأولية؟

ج: الكم والكيف الذي يقول به الفيلسوف كانت غير الكم والكيف الأرسطي.

والكم والكيف الذي يقول بهما، يعني الكلية والجزئية، والايجاب والسلب، والذي يعتبره الحكماء المسلمون من المعقولات الثانية. فالكم والكيف لديه هو باصطلاح المنطق الكلية والجزئية، والايجاب والسلب، وهذا غير الكم والكيف الفلسفيين.

الثانية تأتي في مرحلة متأخرة عن المعقولات الأولية.

ولو لم تكن المعقولات الأولية فلا وجود للمعقولات الثانية، أي ان المعقولات الثانية مترتبة على الأولية.

بينما ذهب كانت إلى ان المعقولات الثانية موجودة بغض النظر عن المعقولات الأولية، لان وجود المعقولات الثانية يقترن بوجود الذهن، فمتى ما وجد الذهن حصلت فيه.

هذه إشارة إلى الفرق بين نظرية كانت ونظرية الحكماء المسلمين.

ومن الاشكالات التي يمكن تسجيلها على نظرية كانت هي: انه نقل هذه المفاهيم وحتى المفاهيم الفلسفية إلى الذهن وقطع صلتها بالخارج، وزعم انها أمور ذهنية، ولا توجد في الخارج علية، أو معلولية، أو ضرورة، أو امكان، وبعد إنكار كانت لكل ذلك كيف يمكنه الايمان بوجود الخارج؟

## نظرية المعرفة عند هيغل:

افترض هيغل ان الذهن والخارج أمر واحد، وسعى لرفع الجدار بينهما، وقد تجاوز في محاولته هذه نظرية الحكماء المسلمين الذين آمنوا بوجودين في الخارج والذهن.

فهيغل يعتبر الذهن والخارج شيئا واحدا، وهما وجهان لعملة واحدة، فكل موجود معقول، وكل معقول موجود. ومن هنا سينعدم الخطأ إلا حين لا يكون هنالك معقول، وإلا فمع وجود المعقول فهو عين الخارج، وإذا كان الشيء موجودا فهو عين المعقولية.

وبناء على قول هيغل لا يبقى معنى للتفريق بين المعقولات الأولية والثانية، وكذا المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية في التمييز بينها على أساس ان الأخيرة متعلقة بالذهن والخارج معا، بينما المعقولات الثانية المنطقية ذهنية محضة. لانهما بناء على رأي هيغل يكونان في مستوى واحد، فكلاهما ذهني وخارجي، لان الذهن والخارج شيء واحد طبقا لقوله.

وهكذا حصلت المساواة في فلسفة هيغل بين الذهن والخارج، ولم يكن بالامكان الفصل بينهما فالمساواة ضرورية.

ثم حاول هيغل ان ينتقل إلى مستوى آخر في نظريته حيث قال: ان تفسير العالم على أساس العلة والمعلول غير مناسب، والصحيح ان يفسر على أساس، أو عن طريق، الدال والمدلول.

أي ان العلة والمعلول غير قابلة للتفسير في نظر العقل لانها أمر وجودي (كما نقول في القضايا الوجودية) انها من الحس، فلأننا لاحظنا ان (أ) علة لـ (ب) وهي توجد بهذا النحو، لذلك نقول انها (موجودة)، وكذا لاحظنا ان النار هي التي ترفع درجة حرارة الماء إلى مائة فيتبخر، فنقول: النار علة التبخر.

ومن يلاحظ ذلك يقدم هذا التفسير، لانه لا يرى تفسيرا آخر لهذه الظواهر.

أما في المنطق فالأمر ليس كذلك، لان المنطق يقول:

زيد إنسان.

الإنسان ماش.

إذن فزيد ماش.

ومن المستحيل ان لا يكون كذلك، لان العقل انتهى إلى النتيجة من المقدمات على وجه الضرورة، بينما ليس هنالك ضرورة لوجود المعلول من العلة.

ولكنه بعد ذلك يأتي بالعلة والمعلول من خلال الضرورات المنطقية كجزء من مقولات صغيرة.

## فلسفة هيغل تقوم على أساس الضرورة المنطقية:

يبدأ هيغل بالضرورة المنطقية، وبواسطتها يصل إلى (الوجود) و(العدم)، ومن ثم (الصيرورة) أو (التكون) لان الحساب حساب العقل والضرورة، وليس الخارجَ أمرا غير هذا.

وهكذا فان ديالكتيك هيغل من ألفه إلى يائه ـ وبغض النظر عن الاشكالات الواردة عليه ـ بحسب قوله (صانع لنفسه) وغير محتاج إلى الخارج، فهو يوجه نفسه بنفسه.

لماذا يكون الوجود عدما؟ بالضرورة المنطقية، ولا مجال للسؤال بـ (لم) لماذا وجد الوجود بعد العدم ومن أين هذا (التكون)؟ نقول: بالضرورة المنطقية ((أ) عين (ب) و(ب) عين (ج) إذن (ج) عين (أ)).

والخارج هو أيضا هكذا وليس أمرا آخر، فالضرورة المنطقية عين الضرورة الخارجية.

والذي يستنتج ضد الشيء من نفسه هو عينه الذي يولد الضد للشيء الخارجي من نفس الشيء، بل ان الاثنين شيء واحد.

فتولد الضد ضده في الخارج هو عين استنتاج الضد من ضده في الذهن. وعالم الخارج والمنطق والذهن واحد، فالخارج هو المنطق والمنطق هو الخارج.

في ضوء ذلك عندما يقبل هيغل بوجود الله فانه يقبله داخل ديالكتيكه لا خارجه، لانه لا معنى للخارج عنده، حتى نقول: ان الله هو ذلك الموجود الذي أوجد الديالكتيك، فالديالكتيك ضرورة، وأنتم أنفسكم تقولون: ان الضرورة هي مناط الحاجة إلى العلة.

## نقد نظرية المادية الديالكتيكية:

نورد هنا إشكالا على طريقة توظيف الماركسية لديالكتيك هيغل (لم يذكر هذا الاشكال أحد)، وملخص هذا الاشكال هو: ان الماركسية تعاملت مع الديالكتيك الهيغلي بطريقة انتقائية فأخذت بعضه ورفضت البعض الآخر، مع ان مثل هذا العمل لا يصح في ديالكتيك هيغل، لانه إما ان يؤخذ كله أو يرفض كله.

حتى قال الفيلسوف راسل ساخرا: ان ديالكتيك هيغل كالجلاتين حين نمسك منطقة منه يتحرك بأجمعه، وان كان الجلاتين يمكن قطعه إلى نصفين

بالسكين لكن ديالكتيك هيغل لا يمكن قطعه، أي انه شيء واحد منسجم إما ان نقبله كله وإما ان نرفضه كذلك.

إلا ان الماركسية أنكرت وجود الباري تعالى، لان هيغل قال (بالضرورة المنطقية)، والضرورة المنطقية عين الضرورة الخارجية.

وليس البحث في العلة والمعلول، لان أي ضد في الخارج ينبثق من ضده، وهو ليس معلولا، لكي يكون البحث في العلة والمعلول.

وهو نتيجة وكل نتيجة تؤخذ من مقدماتها، لان الذهن والخارج شيء واحد، فالضرورة الذهنية هي ضرورة خارجية بشكل قهري.

وهنا يمكن ان يرد هذا السؤال: لنفترض ان الضد يتولد من ضده في الخارج، فما هي العلاقة بين المولد والمتولد؟ هل هي علاقة العلة القابلة بالنسبة للمقبول؟ أم انها علاقة العلة المعدة؟ أم علاقة العلة الضرورية؟

ومن هنا لا يمكن إثبات الضرورة في مثل هذه الحالة إلا في ضوء فلسفة هيغل.

وإذا تجاوزنا ذلك فان هيغل يمكنه القول بالموازاة، أي ان الديالكتيك الذهني يوازي الديالكتيك الخارجي، لان الذهن والخارج شيء واحد عنده.

أما الفلسفة التي رفضت القول بوحدة الذهن والخارج في نظرية هيغل، فكيف يصح لها تبنى المنطق الديالكتيكي؟!

مثلا إذا شكلنا قياس خلف، وقلنا: أ = ب

وإذا لم يكن مساويا لـ (ب) فهو إما أكبر منه وإما أصغر، وإذا كان أكبر فيلزم من ذلك المحال، وان كان أصغر فيلزم محال آخر.

إذن (أ) يساوي (ب)

وهذا الأمر ذهني، فهل في الخارج وجود لمثل ذلك؟ وفي الخارج لا يوجد خلف، أي لا يحصل في الخارج اجتماع لنقيضين حتى إذا قلنا ببطلان أحدهما نلتزم بوجود الآخر، من باب استحالة ارتفاع النقيضين، وكل ذلك وعاؤه الذهن.

وهيغل هو القادر على القول بموازاة الذهن والخارج، ووضع المعقولات الأولية والثانوية في فلسفته في صف واحد ومرتبة واحدة. وعلى هذا الأساس لا يمكن قبول الضرورة في فلسفة هيغل من دون القول بوحدة الذهن والخارج الذي يعتبر من ركائز فلسفته الأساسية.

# المعقولات الثانية

# (٢)

المعقولات الأولية إما ان تكون نفسها مقولة وإما داخلة تحت مقولة، وبعبارة أخرى هي ما يطلق عليها «الماهيات»، بينما تمثل المعقولات الثانية نوعا آخر من المفاهيم.

ويحصل الذهن على المعقولات الأولية من الاتصال المباشر بين الذهن والواقع، ولذا سيكون البحث في المعقولات الأولية بحثا في الوجود الذهني، أي ما هي النسبة والدرجة التي يحصل عليها الذهن من اتصاله بالأشياء الخارجية عن طريق الحواس (الحواس الظاهرية بالنسبة للأشياء الخارجية، والحواس الباطنية بالنسبة للأشياء الباطنية)؟ ومن المعلوم ان الصور التي يحصل عليها الذهن هي الصور المباشرة للأشياء ولا تختلف عنها إلا بنوع الوجود فقط، حيث ذكرنا في الوجود الذهني ان نفس الأشياء توجد في ظرف الذهن، وعين الأشياء الموجودة في الخارج يحصل لها وجود في الذهن.

أما المعقولات الثانية التي تشكل القواعد الأساسية للتفكير الإنساني فانها ليست كذلك. وهي تقوم بدور أساسي في عملية التفكير، بحيث ان قسما منها لو لم يكن موجودا لما وجد المنطق، أي منطق كان، وليس منطق أرسطو فقط، كما انه لو لم يوجد قسمها الآخر لما وجدت الفلسفة.

ونعني بها المعاني الكلية التي لا تستغني عنها فلسفة في العالم، وهي ما

اصطلح عليه بالمعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية.

## المعقولات الثانية المنطقية

بعد حصول المعقولات الأولية في الذهن، فهي من جهة كونها في الذهن تكون لها مجموعة من المعاني والمفاهيم والصفات، كالكلية والجزئية، والمفاهيم المنطقية الأخرى التي لا يخلو منها مفهوم منطقي مثل: النوعية، الجنسية، الفصلية، العرض العام، العرض الخاص، القضية، الموضوع، المحمول، القياس، الاستدلال، النتيجة، المقدمة، المعرف، المعرف.. وهذه الصفات لا تتصف بها الأشياء في الخارج. ولو حاولنا ان نفتش عنها في المختبر واستعملنا المجهر الدقيق فلا يمكن العثور عليها، لأننا حين نقول: الإنسان نوع والحيوان جنس فلا نعني انهما كذلك في الخارج، إذ النوعية والجنسية ليس لهما وجود في الخارج. وانما الإنسان نوع في ظرف الذهن، أي ان الإنسان الذي اخذ من الخارج وأصبح مفهوما كليا في الذهن هو الذي يتصف بصفة النوعية.

أما الإنسان في الخارج فهو ليس نوعا ولا جنسا، ولا يتصف بأي صفة من هذه الصفات. كما ان الإنسان الخارجي ليس بكلي وحتى ليس بجزئي بالمعنى المنطقي، لان الجزئي: هو المفهوم الذي لا يصدق إلا على فرد واحد، ومن المعلوم ان الشيء الخارجي ليس مفهوما لكي يصدق على نفسه.

والمعرِّف، والمعرَّف، والتعريف، كذلك من هذا القبيل، فعندما نقول: ان شيئا ما يكون معرفا لشيء آخر فهل يعني ذلك ان صفة المعرفية هي صفة عينية للأشياء؟ كلا، لانه لا يمكن ان نقول: ان هذا الشيء هو تعريف لذلك الشيء في عالم الأعيان، فيكون التعريف مرتبطا بعالم الذهن.

كما ان كون الشيء علامة على شيء هو من هذا القبيل، فمثلا عندما يقال:

ان الضوء الأخضر علامة العبور في الشارع، فان نفس كونه علامة هو أمر ذهني. وذلك ان دائرة شرطة المرور جعلت هذا الضوء علامة للعبور فوجد هذا المعنى في الذهن؛ أي دلالة الضوء الأخضر على جواز المرور، فكلما حضرت

صورة هذا الضوء حصل في الذهن هذا المعنى.

والدلالة هكذا تكون، فهي ليست موجودة في الأعيان وانما هي أمر ذهني، لان الدلالة هي: انتقال الذهن من شيء إلى شيء آخر، وليس هي سوى الرابطة الذهنية بين الدال والمدلول.

وحتى الدلالات اللفظية هي عبارة عن رابطة ذهنية بين الألفاظ والمعاني، وعندما توجد تلك العلاقة والرابطة في الذهن ففي هذه الحالة كلما يأتي الدال إلى الذهن يحضر المدلول أيضا من دون واسطة.

ولذلك فالدلالات تابعة للأفراد، أي ان لها علاقة بوضعية الأفراد، فالشخص الذي تمرن على لفظ وكرره عدة مرات سوف تكون لهذا اللفظ دلالة في ذهنه، وأما الشخص الآخر الذي لم يتمرن عليه ولم يكرره فلا تكون لهذا اللفظ دلالة في ذهنه.

والإنسان الذي يجيد الانجليزية مثلا يكون لألفاظها معان في ذهنه، أما أنا الذي لا أجيدها فلا توجد دلالة في ألفاظها على المعاني الموضوعة لها في ذهني، لان هذه العلاقة بين الدال والمدلول لم تحصل في ذهني، بينما هي موجودة في ذهن ذلك الشخص، لانها علاقة وضعية متفق عليها. والأفراد يختلفون من هذه الجهة.

وعلى أية حال فان هذه المفاهيم، كالمعرِّف، والمعرَّف، والدال، والمدلول، وغيرها، هي سلسلة من المفاهيم الذهنية.

## المعقولات الثانية الفلسفية

المعاني الأخرى التي تسمى «المعقولات الثانية الفلسفية» تختلف عن المعقولات السابقة، ولكنها ليست من سنخ المعقولات الأولية، فهي لا ترد إلى الذهن عن طريق الحواس مباشرة (سواء كانت الحواس ظاهرية أم باطنية) ولم يأخذ الذهن صورة عن هذه المفاهيم كما هو الحال في المعقولات الأولية، بل ان هذه المفاهيم غير قابلة لان تؤخذ عنها صورة، وذلك أمثال: الضرورة، والامكان، والامتناع، والعلية، والمعلولية.

وهـذه المفـاهيم هـي المشـكلة الأساسـية الـتي واجهـها الحسـيون في العلـم والمعرفـة. فالحسـيون اعتمـدوا بصـورة كليـة علـى الحـواس، أي آمنـوا فقـط بالمعقولات الأولية لانها هي الوحيدة التي تـأتي إلى الذهـن عن طريق الحـواس بصورة مباشرة، أما المعقولات الثانية منطقية كانت أم فلسفية فأنكروهـا، لانهـا لم ترد إلى الذهن من خـلال الحـواس مباشـرة. وإنكـار هـذه المفـاهيم وان كـان سهلا إلا انه انتهى بهم إلى طريـق مسـدود، وواجهوا مشـكلة أساسـية، وهـي ان المعرفة لا يمكن ان تفسر على أساس المعقولات الأولية فقط.

## مشكلة المعرفة:

إذا لم تكن المعقولات الأولية كافية لتكوين المعرفة، فمن أين يمكن تأسيس معرفة تامة؟

تتكون المعرفة من ضم المعقولات الأولية إلى المعقولات الثانية ـ سواء كانت منطقية أم فلسفية ـ ولابد مـن ضـم هـذه المعقـولات إلـى بعضـها بصـورة خاصـة حتى نحصل على العلم والمعرفة.

بينمـا يقـول هيـوم: كل أمـر توصـل إليـه الذهـن عـن طريـق الحـواس فأنـا مطمئن له، لانه نتيجة اتصال الذهن بالخارج المحيط به، أمـا مـا كـان عـن غيـر هـذا الطريق فـلا يوجد بينـه وبـين الموهومـات أي فـرق، لانـه مـن صنـع الذهـن نفسه، ولما كان كذلك فهو ساقط عن الاعتبار، لأننا لا يمكن ان نمنح الموهومات التي يخترعها الذهن أي اعتبار!

من هنا انتهى بهم الأمـر إلى طريـق مسـدود، ولم يتمكـن هـؤلاء مـن إيجـاد حل لمسألة المعرفة.

## حل مشكلة المعرفة:

ومشكلة المعرفة انما تحل على أساس عدم التفريق بين هـاتين المجموعـين من المفاهيم إلى درجة الفصل التام كما فعل ذلك كانت حيث قـال: ان أحدهمـا مرتبط بعالم العين ويصل إلى الذهن من خلال الحواس، والآخـر مرتبـط بعـالم

الذهن، ومثل الاثنين كمثل تاجرين يخرج كل منهما مبلغا من المال من جيبه ثم يجمعانهما ليحصلا على رأسمال جديد.

وهذا الكلام غير تام لان المعرفة بالنسبة لكل شيء لابد لها من ارتباط بذلك الشيء، إذ لابد من علاقة بين العلم والمعلوم. وإذا كان هذا الارتباط هو الارتباط المباشر فهو غير كاف لتفسير العلم والمعرفة كما أشار لذلك الفيلسوف هيوم.

إذن لابد من القول ان المعقولات الأولية موجودة وان المعقولات الثانية تحصل في الذهن في طول المعقولات الأولية. لان الذهن ليس له القدرة على اختراع شيء من ذاته. فالمعقولات الأولية وهي ماهيات الأشياء في الخارج حصل لها وجود في الذهن، ومن ناحية هذا الوجود الذهني صارت لها صفات معينة. فهي عين الأشياء الخارجية، ولكنها عندما حصلت في الذهن اكتسبت بعض الصفات والخصائص التي لم تكن لها في الخارج، وهذه الصفات تضاف إلى تلك الأشياء التي لها ارتباط عيني بالخارج.

وبعبارة أخرى: ان هناك فرقا بين ان نقول: ان هناك صورا حسية تأتي من الخارج وترد إلى الذهن، وان هناك أشياء هي من صنع الذهن وهي موجودة فيه مسبقا، ثم تركب بينها وبين ما جاء من الخارج، لكي تحصل «المعرفة» وبين ان نقول: انه لا يوجد لدى الذهن أي شيء سابق، بل ان عين الماهيات في الخارج ترد إلى الذهن (بناء على أدلة الوجود الذهني)، ونفس هذه الماهيات أو المعقولات الأولية من حيث هي في الذهن تتصف بصفات معينة، وهذه الصفات نسميها بالمعقولات الثانية، ومن ضم المعقولات الأولية إلى المعقولات الثانية تتكون المعرفة.

على هذا الأساس لا توجد قيمة لما يكون في الذهن من مفاهيم قبلية، وان مثل هذه المعارف التي لا علاقة لها بالخارج (وهي موجودة بقطع النظر عن الخارج) مثل بيت العنكبوت الذي ينسجه من لعابه مائة بالمائة، بينما تحل مشكلة المعرفة إذا قلنا: انه لا يوجد شيء جاهز سابقا في الذهن من ذاته ومن

صنعه، وانه لو لم توجد المعقولات الأولية لما وجدت المعقولات الثانوية. أي ان المعقولات الأولية صارت أساسا يعتمد عليه الذهن في صياغة المعقولات الثانوية.

## صياغة المعقولات الثانية

ان هناك أشياء في الخارج، ومن حيث وجودها في الخارج فان لها أحكاما معينة، والماهية نفسها التي توجد في الخارج يكون لها وجود في الذهن[1]، وهذا الوجود له وضع آخر بحسب مرتبته في الوجود. لان الشيء من حيث وجوده الخارجي كانت له أحكام، وهو نفسه في مرتبة وجوده الذهني له أحكام أخرى، وهذه الأحكام هي أحكام الشيء نفسه، ولكن لوجوده الآخر في وعاء الذهن.

والماهيات هي القناة التي تربط بين الذهن والخارج، فالذهن عندما يلاحظ الماهيات يتصل بالخارج. فمثلا لو لاحظنا الكلية، فهي أمر ذهني غير موجود في الخارج، إلا انها مع ذلك حاكية ومبينة لحالة شيء في الخارج.

وعندما نقول: كل نار محرقة، فان الموجود في الخارج هو أفراد النار، هذا الفرد وذاك، وأول إحساس يتعرف عليه الذهن هو الاحساس بأفراد النار، وبعد ذلك نفس هذه الصورة ترقى إلى وجود أعلى بعنوان «النار» المفهوم الكلي للنار، وهذا المفهوم الكلي يصدق على هذا الفرد من النار وعلى ذلك الفرد، وتمام الأفراد. وكليته هي عبارة عن حالة العمومية التي تنطبق على كل الأفراد، والعمومية هي ذلك المعنى الذي لا يوجد في الخارج.

فان في الخارج لا توجد لدينا «كل نار»، بل لابد من الاشارة إلى شيء خاص ونقول: هذه هي النار، وتلك النار، و...

أما في الذهن فان (كل نار) أي الصورة الكلية هي الأمر الذي يبين هذه النار، وتلك النار، و...

---

(١) هنا تظهر قيمة القول بالوجود الذهني في نظرية المعرفة، فإذا أنكرنا الوجود الذهني سيؤدي ذلك إلى إنكار كل شيء في العالم، ولن تكون هناك قيمة للبحث في المعقولات الثانية.

وان هـذا الشـيء المتكـثر في الخـارج (بـالأفراد) غـير موجـود في الذهـن، فعندما نقول: (كل نـار) لا ترد إلى الذهن أية نـار جزئيـة، ومـا في الخـارج ليس (كـل نـار) وانمـا هــو أفـراد النــار، وان هــذه (الكـل) لا يمكــن ان توجـد في الخارج[1].

---

(١) س: المسألة الأساسية في هذا البحث هي أنكم قلتم:

ان ما في الذهن غير ما في الخارج، فما هي الرابطة بين الذهن والخارج؟

ج: يتحقق الارتباط بين الذهن والخارج من خلال الوجود الذهني، وبواسطة المعقولات الأولية، فان هذه المعقولات بمثابة الجسر بين الذهن والخارج.

س: ذكرتم ان المعقولات الثانية انما تتكون بالاعتماد على المعقولات الأولية؟

ج: المعقولات الثانية تعتمد في تكونها على المعقولات الأولية، بمعنى ان المعقولات الأولية يحصل لها وضع خاص في ظرف الذهن، فالماهيات لها وضع خاص في الخارج، ولها وضع آخر في الذهن، وما هو في الذهن والخارج معا هو الماهية، أي تلك المعقـولات الأولية.

لا أعلم ما هو التعبير الذي يوضح هذا الأمر بصورة جلية، فالمسألة تشبه الشخص الذي له بيتان، وفي كلا البيتين له مكان، لكن ليس على التبادل.

س: يعود هذا البحث بالتحليل النهائي إلى افتراض: ان هناك حقيقة باسم الماهية، وهذه الماهية هي نفسها لها صورة في الذهن ووجود في الخارج؟

ج: من جهة الماهية الأمر كذلك، ولكن بوجودين مختلفين.

س: أحدهما الوجود الذهني والآخر الوجود الخارجي.

ج: لكل وجود وضع خاص به.

س: من أين يعرف الإنسان ان هذه الصورة الذهنية هي عينها الخارجية؟

ج: لقد استعرضنا هذا الأمر بحثا في أدلة الوجود الذهني، وذكرنا هناك ان ثلاثة من أدلة الوجود الذهني تامة، أحدها: دليل القضية الحقيقية، الذي أورده صاحب المنظومة تحت عنوان: للحكم إيجابا على المعدوم. ☜

والآخر: ما أفاده شيخ الاشراق بقوله: إننا لا نحتاج إلى دليل من هذه الجهة، أي وجود العلم بهذا النحو لا غير، وهو أننا ندرك عين الماهيات في الخارج، فالأمر يدور بين القول بالجهل المطلق، وهو قطع الرابطة بيننا وبين الخارج، لا وجود لعالم الخارج، أو نقول ان العلم موجود، وليس للعلم معنى سوى القول بانه صورة الأشياء في الذهن.

والدليل الثالث الذي ذكره العلامة الطباطبائي، وقد ذكرناه سابقا في أدلة الوجود الذهني.

س: يبدو ان الاستدلال هنا ليس له طريق آخر، أي ان المسألة ترجع إلى أمر بديهي؟

ج: نعم، إذا تأملها أحد بدقة فانها ترجع إلى أمر بديهي.

ونحاول ان نستذكر ما قلناه في بحث الوجود الذهني، وهو ان ما يدعيه الفلاسفة لو قررناه بشكل آخر لكان موردا لقبول الجميع. فحين نذكر مدعاهم بعباراتهم، يكون الأمر صعبا جدا ومشكلا، ولكن نفس البحث لو عرضناه بطريقة أخرى، واخترنا ألفاظا واضحة، وجملا بسيطة، فسيكون واضحا ومقبولا.

فمثلا عندما تصور المسألة بهذه الصورة وهي: انه عندما نتصور الأشياء الخارجية، فانها توجد في أذهاننا. هنا يكون قبول مثل هذا الكلام مشكلا، إذ كيف يتصور الإنسان ويقبل بان الأشياء الخارجية موجودة في ذهنه؟!

فيصف هذا القول بانه لا قيمة له، لان ما في ذهنه هو صور الأشياء، كما نرسم صور الأشياء على الورق، فما على الورق هو صور الأشياء وليس الأشياء عينها، وعندما نقول: ان الشيء الفلاني على الورق، فهذا التعبير مجازي.

ولكن عندما نذكر المسألة بتعبير آخر، فنقول: ان لدينا الآن مجموعة من الصور الذهنية، وهذه الصور هي صور عن الأشياء الخارجية، فلدينا تصور عن الحركة والسكون، والجسم والمادة، والكمية والكيفية، وعلى أية حال فهذه الصور الذهنية موجودة لدينا، والسؤال هو: هل تصوراتي هذه تطابق ما في الخارج، أم انها شيء آخر غير ما في الواقع؟ أي عندما أتصور الحركة مثلا فان ما في الواقع هو السكون، وعندما أتصور الجسم والمادة فان ما في الخارج هو شيء مجرد مثلا؟

## قيمة العلم والمعرفة

وعلى أية حال فالمشكلة تكمن في انه يمكن ان يكون شيء ما علما ونعطيه قيمة واعتبارا إذا حصل هذا الشيء في الذهن بملاك معين، وعن طريق معين، وبكيفية خاصة استطاع الذهن ان يحصل عليه.

أما إذا لم يحصل عليه بتلك الكيفية وقلنا انه هو الذي صنعه وكان موجودا فيه بصورة قبلية، فلا إمكان لقبول مثل ذلك العلم والتصديق به.

والذهن آلة لها خصوصية وحيدة هي المعرفة، والمعرفة هي صورة عن الواقع لدى الذهن، فإذا لم يكن الذهن قد توصل إلى الواقعية فكيف يتمكن من التقاط صورة عنها؟

---

☜ إذا عبرنا بهذا التعبير يكون كلام الفلاسفة في مسألة الوجود الذهني بسيطا وواضحا ومقبولا.

إذن نحن أمام طريقتين من طرق التفكير، فإما ان نقول: ان التطابق بين الذهن والخارج موجود ومحقق، أي ان ما لدي من العلم بالخارج واقعا هو علم واطلاع عن الخارج، فإذا كان لدي تصور عن المادة والجسم، والحرارة، والحركة، فهذه الأمور كلها موجودة واقعا، أو نقول: لا يوجد تطابق بين ما في الذهن والخارج، وان ما لدينا من الصور لا وجود لها في الخارج، إما ليس لها وجود، وإما انها موجودة إلا انها تخالف ما لدينا من صور مائة بالمائة، حتى مع التجربة المتكررة، والاحساس المتكرر، وحتى مع قولنا بأننا لا نشك في وجود الشيء الفلاني فما هو معنى القول بانه لا يوجد شك في الشيء الفلاني؟ معنى ذلك ان الشيء الذي أتصوره موجود في الخارج، وإذا بنينا على عدم الوجود الذهني، فسيكون كل شيء موردا للشك، ولا يمكن القول انه لا شك في وجود الشيء الفلاني.

وهنا تكون تصوراتنا معبرة عن حالة نفسية (مثل الألم، واللذة.. وغيرها)، فهي لا قيمة لها وراء أنفسنا، إذ هل للألم وجود في الخارج؟ كلا.

على كل حال فان هذا الموضوع يرتبط بمبحث الوجود الذهني الذي تقدم الكلام فيه في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وقد ذكرنا فيما سبق ان للعلامة الطباطبائي برهانا على انه يستحيل على الذهن ان تكون له صورة بنحو من الأنحاء عن الواقع، إذا لم يرتبط بنوع ارتباط ونوع اتصال يصل من خلاله إلى الواقع.

وهذا أصل صحيح، وهو ما توصل إليه هيوم إذ يقول: لماذا اعتمد على شيء لم أصل إليه، وانما اعتمد على الحواس لأني أرى أني لم أصنع ذلك من نفسي (عندما يكون من خلال الحواس) بل توصلت إليه، وبعد وصولي إليه حصلت على هذه الصورة. فمثلا حين تلمس يدي جسما فانها تحس بالحرارة أو البرودة، وأنا أقبل ذلك، ولا أقبل سواه.

نصف كلام هيوم هذا صحيح، ولكن قوله (ولا أقبل سواه) غير صحيح، إذ هل من الممكن ان يحصل العلم والمعرفة بهذا القدر الضئيل من المعلومات؟! وحتى هذا الذي سميته علما ومعرفة وقبلته، هل حصل من هذا المقدار من المعلومات؟

كلا، فإنك مزجت أشياء كثيرة مع هذا الذي قبلته واطمأنت به نفسك، ولكنك لم تلتفت إلى ان هذه الأمور التي استعملتها ليست حسية.

إذا رفض أحد المعارف غير الحسية فليس بإمكانه القول بأي أصل كالضرورة والعلية وغيرهما. ولذلك قال من جاء بعد هيوم: ان هذا القدر من المعلومات غير كاف لبناء صرح العلم والمعرفة وحاولوا تتميم نظرية هيوم، ولكنهم أخطأوا الطريق حين زعموا ان المكمل لما أفاده هيوم هو المعارف التي يخلقها الذهن بصورة مستقلة في زمان سابق، وهي من اختراعاته وفعالياته، (كالجسر الذي يتم إعداده سلفا ثم يؤتى به لينصب في مكان معين) من دون أي شكل من أشكال الاتصال بالواقع الخارجي، فالذهن هو الذي صنعها بنفسه في وقت سابق.

وهذا النتاج الذهني المستقل عن الخارج يضم إلى ما يرد الذهن عن طريق الحواس، ومن هذا الاندماج تحصل المعرفة. تلك هي نظرية الفيلسوف كانت التي لم يوفق فيها لحل مشكلة المعرفة.

## حل الفلاسفة المسلمين لمسألة المعرفة

تنقسم المعلومات في الذهن إلى قسمين:

**القسم الأول:** يرد إلى الذهن عن طريق الحواس الظاهرية والباطنية وتسمى بالمعقولات الأولية.

**القسم الثاني:** هي المفاهيم التي لم ترد إلى الذهن بواسطة الحواس مباشرة، كما انها ليست من مخترعات الذهن، لان الذهن ليست لديه معارف معدة قبلا.

وانما نفس المعقولات الأولية عندما ترد إلى الذهن من الخارج فان وجودها الذهني عبارة عن وضع آخر لها، لان الوجود الذهني للأعيان يحكي عن الوجود الخارجي، وهذا الوجود الذهني في الوقت الذي يكون فيه حاكيا عن الخارج، فان له في وعاء الذهن حالة أخرى، فهو في ظرف الذهن حاك عن الواقع بشكل ما، وهذا الشيء الحاكي هو الماهية، ولكنه غير طريقة حكايته. وحكايته عن الخارج تحقق العمومية.

فمثلا إذا قلنا: (كل إنسان) فلا نحكي عن شيئين في الخارج، وهما (الإنسان) و(كل) بينما لو قلنا: (أموال الإنسان) فهنا نحكي عن شيئين في الخارج: أحدهما (الإنسان) وهو موجود في الخارج. والثاني هو (المال) وهو موجود في الخارج أيضا.

أما إذا قلنا: (كل إنسان) فلا نحكي عن امرين موجودين في الخارج، هما (الإنسان) و(كل)، فـ(كل) تعني توسعة حكاية الإنسان عن الخارج، وإذا كان قصدنا حين القول: (كل إنسان) هو الحكاية عن الإنسان وشيء آخر مضاف إليه يمكن هنا ان يرد هذا الاشكال وهو: انه لا يوجد في الخارج شيء يسمى (كل)، والكلية ليست أمرا مستقلا يضاف إلى الإنسان وله وجود في الخارج.

والجواب على ذلك هو: ان هذا الاشكال صحيح، ولكن الدور الذي تقوم به (كل) هو انها وسعت من حكاية الإنسان عن الخارج. والإنسان ما دام في وعاء الخارج أي وعاء الحس فهو لا يدل على أكثر من فرد، ولكنه عندما حصل في

الذهن واتصف بالكلية فان دائرة شموله واستيعابه توسعت.

إذن الكلية لم يكن لها دور سوى توسعة استيعاب الإنسان، والذي هو يحكي عن الخارج.

في ضوء ذلك يمكن ان يكون للمعقولات الثانية المنطقية دور مهم في المعرفة، مع انها لم تؤخذ من الخارج بصورة مباشرة.

وعلى أية حال كان بحثنا حول مشكلة المعرفة والزعم بانه لا توجد معرفة ما لم تكن حكاية عن الخارج، والشيء الذي اخترعه الذهن قبلا، لا يكون جزءا من المعرفة.

والعلم والمعرفة انما تعني العلم والمعرفة بالأشياء الخارجية، فعلمي عن الخارج ومعرفتي بالخارج فقط، ولا معرفة سواها. ومن المعلوم ان هذا البحث من المباحث المهمة، لانه أزال عقبة من أمام الفلسفة.

## المعقولات الثانية الفلسفية

ذكر الحكماء المسلمون نوعين من المعقولات الثانية، وهما:

١ـ المعقولات الثانية المنطقية.

٢ـ المعقولات الثانية الفلسفية.

والمعقولات الثانية الفلسفية أعم من المعقولات الثانية المنطقية، طبقا للمعنى الذي ذكروه.

إذ يقال: ان المناطقة عندما يعبرون بالمعقولات الثانية انما يلاحظون معاني محدودة خاصة وهي: المعقولات الثانية المنطقية المعروفة.

أما الفلاسفة فانهم عندما يعبرون (بالمعقولات الثانية) فلهم تعريف أشمل يعم: المعقولات الثانية المنطقية، والمعقولات الثانية غير المنطقية.

وما نقوله من ان اصطلاح الفلاسفة أعم على مستوى الاصطلاح فقط، كما يمكن ان نقول: ان للفلاسفة اصطلاحا أخص، وذلك بوضع المعقولات المنطقية في طرف، والمعقولات الفلسفية في طرف آخر.

هذا كله على مستوى الاصطلاح، وهو لا يغير من الواقع شيئا، والمهم ذكر واقع المسألة والاصطلاح ليس أمرا مهما.

## الفرق بين المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية

وعلى هذا فالمعقولات الثانية المنطقية تكون بكيفية لا يمكن معها وبأي شكل من الأشكال ان يكون لها مصداق في الخارج مثل: الكلية، والجزئية، والمحمولية، والموضوعية، والمعرفية.

ولكن توجد سلسلة أخرى من المفاهيم، مع انها ليست من سنخ المعقولات الأولية، إلا ان لها نوع وجود في وعاء الخارج.

فالكلية التي هي من المفاهيم المنطقية ليس لها أي وجود في الخارج، إذ لا يوجد شيء يتصف بالكلية في الخارج. ولكن المفاهيم الفلسفية تكون بكيفية يمكن ان تتصف بها الأشياء الخارجية، كالضرورة، والامكان، وحتى الامتناع.

فعندما نقول: إذا وجدت العلة التامة فوجود المعلول ضروري، ماذا يعني ذلك؟ هل وجود المعلول ضروري في الذهن أم في وعاء الخارج؟

قطعا المقصود هو ضرورة وجود المعلول في ظرف الخارج. والعلية كذلك من هذا القبيل، فعندما نقول: (أ) هو علة لـ (ب)، ونصف (أ) بالعلية، فهل هذه العلية هي في الذهن أم في الخارج؟ من الواضح ان العلية في الخارج، أي نقول ان (ألف) علة لـ (ب) في الخارج، والحرارة علة للتمدد في ظرف الخارج وليس في الذهن.

وهناك مسائل أخرى ذكرت في الفلسفة الأولى أمثال: القوة والفعل، فعندما نقول لشيء انه بالقوة أو بالفعل، فالمراد من ذلك: انه في الخارج كذلك. وهكذا مسألة الوحدة والكثرة.

إذن الاختلاف بين المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية هو: ان الأخيرة موجودة في الخارج، ولكنها ليست من سنخ المعقولات الأولية، أي ليست من سنخ الماهيات، وهذا يعني ان الذهن لا يمكنه إدراكها من خلال الحواس، لان هذه المفاهيم ليست صورة لنوع خاص.

أي إذا لاحظنا ما في الذهن بدقة فسنجد فرقا بين العلية والكثرة مثلا من جانب، وبين الإنسان والبياض من جانب آخر، فالإنسان هو وجود مقابل الوجودات الأخرى نعبر عنه (بالجوهر)، وكذلك البياض وجود مقابل الوجودات الأخرى نعبر عنه (بالعرض).

وبعبارة أخرى: ان الإنسان جزء من أجزاء العالم، والبياض أيضا جزء من أجزاء العالم، لكل منهما صورة في أذهاننا. ولكن العلية ليس لها وجود مستقل في الخارج، كما انها ليست جزءا من أجزاء العالم، فلا نقول: الإنسان موجود، والحجر موجود، والشجر موجود، والعلية موجودة إلى جانب تلك الموجودات. لان العلية ليست شيئا إلى جانب بقية الأشياء، بمعنى انها ليست جزءا من أجزاء العالم، ولكن كل جزء من أجزاء العالم إما ان يتصف بالعلية أو المعلولية، فالعلية بعنوانها صفة توجد في كل الأشياء، ولكنها لا توجد كشيء في مقابل الأشياء، والأشياء الخارجية اما علة أو معلول، واما واحد أو كثير، إلا ان العلية والمعلولية، والكثرة والوحدة، ليست هي كباقي أجزاء العالم لها وجود في الخارج، ولذلك فهي لا تدرك بواسطة الحواس، لان عمل الحواس يرتبط بأجزاء العالم، أي بالأشياء التي نسميها (الماهيات)، حيث تتصل الحواس بالأشياء: كالحديد، والجدار، والأثاث. فأنا أحس بالجدار فأتصوره، وأحس بالحديد فأتصوره.

وكذلك الحواس الباطنية فانها تتعامل مع الماهيات. أما المفاهيم التي هي من قبيل العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، فانها ليست من سنخ الماهيات، ولا يمكن ان تدرك بواسطة الحواس الظاهرية أو الباطنية.

إذن ما هي هذه المفاهيم التي ليست من سنخ المعقولات الأولية التي ترد إلى الذهن عن طريق الحواس، ولها وجود كباقي أجزاء العالم، وليست كالمعقولات الثانية المنطقية التي توجد في الذهن وليس لها أية علاقة بالخارج فلا تتصف بها الأشياء الخارجية، بل هي صفات للأشياء في ظرف الذهن؟

انها مفاهيم تتصف بها الأشياء في ظرف الخارج، ويمكن القول: انها

سلسلة من المفاهيم التي تكون صفات للأشياء الخارجية من دون ان تكون هي شيئا مقابل تلك الأشياء، مثل (الشيئية) نفسها. فهل الشيئية هي شيء من الأشياء؟

فنحن نعتبر هذا الكتاب شيئا من الأشياء، والجدار شيئا من الأشياء، ولكن هل (الشيئية) هي شيء من الأشياء؟

فمثلا هذا الكتاب الذي صار شيئا، فهل صيرورته شيئا تعني انه شيء، والشيئية شيء آخر غير الكتاب، ثم انضمت الشيئية للكتاب؟

كلا، فالشيئية معنى اتصف به الكتاب، من دون ان يكون له وجود يقابل وجود هذا الكتاب، حتى على مستوى وجود العرض بالنسبة لموضوعه.

وكذلك الامكان بالنسبة للأشياء، والوجود بالنسبة للأشياء، فهي أيضا مفاهيم من هذا القبيل.

إذن فهذه سلسلة من المفاهيم غير المعقولات الأولية وغير المعقولات الثانية المنطقية. وتلك المفاهيم هي المحور الأساسي الذي ارتكز عليه البناء الفلسفي.

ومن هنا يقول الفلاسفة: ان الفلسفة لا توجد بدون المعاني العامة، وهذه المعاني العامة تصدق على جميع الأشياء، وبعبارة أخرى هي من أحكام الموجود بما هو موجود.

ومن دون هذه المعاني لا توجد فلسفة، أي يمكن ان نتسامح (إلى حد ما) بالمعقولات الأولية للعلم، حتى ان ذلك العلم يمكن توسعته بعدد من المعقولات الأولية، ولكن لا يمكن ان توجد الفلسفة بالمعقولات الأولية فقط، أي لا يمكن ان نحصل على معان ومفاهيم نطمئن إلى صدقها على جميع الأشياء.

## هل يمكن بناء الفلسفة بواسطة العلم؟

يقال في هذا العصر بإمكان إشادة الفلسفة عن طريق العلم، ولكن كيف يتسنى ذلك، والعلم يتعامل مع المعقولات الأولية فقط؟

أقصى ما يمكن عمله هو: ان نجمع بعض مسائل العلم التي ترتبط كل واحدة منها بمجموعة من المعقولات الأولية، ونفتش عن جامع مشترك بينها.

فمثلا إذا لاحظنا القاعدة التي تقول: إذ ارتفعت كمية الشيء إلى أعلى في مكان معين، انه سيحصل اختلاف كيفي، نرى انها من المعقولات الأولية، وإذا نظرنا لهذه القاعدة في الفيزياء وفي الماء مثلا، فهذا نوع علم لانه متعلق بمعقول أولي، وإذا صدق هذا الأصل في الكيمياء، وفي علم الأحياء مثلا، نعرف انه ليس خاصا بالفيزياء، ولا بالأحياء، ولا بالكيمياء، فلابد من القول بانه جامع مشترك بينها.

وهكذا يمكن تعميم القضايا إلى هذه الدرجة من التعميم، ولكن كل ما يمكن ان نحققه هو ان نرتقي من نوعين إلى ثلاثة إلى أربعة حتى نصل إلى جنس أعلى، وهذا الجنس هو أيضا معقول أولي، ومن خصائص المعقولات الأولية انها لا يمكن ان تعكس حكم جميع الموجودات فهي لا تقتضي ذلك بطبعها، وهي محدودة بحد معين.

ولكن لو سلكنا طريق المعقولات الثانية الفلسفية فإننا نستطيع إصدار حكم يصدق على جميع الأشياء بلا استثناء.

وعلى هذا الأساس فالفلسفة، ومن خلال معقولاتها الفلسفية الثانية، تستطيع ان تؤدي ما تحتاجه وتنهض بالوظيفة التي انيطت بها.

بينما تبقى العلوم في منتصف الطريق، إلا ان نتكلم جزافا ونقول ان القاعدة العلمية (كالقاعدة السابقة) هي قاعدة عامة كلية تنطبق على جميع الوجود. ومن المعلوم ان مثل هذا الكلام لا يبتني على أساس علمي، كما قالوا بالتكامل كقانون عام من دون ان يبتني كلامهم على أساس علمي.

أما إذا قال أحد بالتكامل على أساس فلسفي، كما فعل هيغل، فلا إشكال في ذلك، أي ان كلامه يبتني على أساس، وان كان هذا الأساس من الممكن ان يكون غير صحيح، ولكنه يستطيع القول حسب مبناه بالتكامل في جميع العالم.

إذ يمكن ان يقول هيغل في ضوء فلسفته: ان كل شيء يحمل نقضيه في داخله، وهذا النقيض كذلك يحمل نقيضه، وهذا النقيض في النقيض سينتهي بالضرورة إلى التكامل.

فهو لم يعتمد على أصل فيزيائي أو أصل من علم الأحياء، بل انه يقول: ان المسألة هي على هذا النحو من الناحية المنطقية، ويستحيل ان يكون غير ذلك، والذهن والخارج لديه شيء واحد، فإذا لم تكن التجارب في الخارج تحكي عن التكامل فلابد من القول إننا نحن البشر لم نفهم لان تجاربنا ناقصة.

أما ذلك الذي رفض الأصل الذي اعتمده هيغل، ولم يبدأ من النقطة التي بدأ منها هيغل، وانما بدأ من المعقولات الأولية، ويدعي ان فلسفته فلسفة علمية، ولكنه يريد ان يعمم التكامل كما فعل هيغل، فانه يحاول جزافا.

لذا قلنا غير مرة: انه بالرغم من زعم هؤلاء انهم أخذوا لباب فلسفة هيغل وألقوا بقشورها، فان القضية معكوسة تماما لانهم تمسكوا بقشور القشور.

وبعبارة أخرى: انهم أخذوا شيئا انما يكون صحيحا إذا كانت فلسفة هيغل صحيحة، أما إذا انهارت فلسفة هيغل فسينهار الأساس الذي شادوا عليه فلسفتهم.

## عودة إلى أصل البحث:

ان مفاهيم من قبيل: العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والوجود والشيئية، والوجوب والامكان والامتناع، ليست من سنخ المعقولات الأولية، ولا هي من سنخ المعقولات الثانية المنطقية، ولذا يطلق عليها اسم المعقولات الثانية الفلسفية. ولا شك في وجود مثل هذه المفاهيم في الذهن البشري، وهي من جملة الأشياء التي ينبغي الالتفات لها.

أما في فلسفة كانت وفي فلسفة هيغل فقد وضعت المعقولات الثانية المنطقية وكذا المعقولات الثانية الفلسفية في رتبة واحدة.

إذ توجد في مقولات كانت الاثنتي عشرة بعض المعقولات الثانية المنطقية وبعض المعقولات الثانية الفلسفية، وكذلك الأمر نفسه في فلسفة هيغل.

## تعبير الحكماء عن المعقولات الأولية والثانوية:

كيف يعبر الحكماء عن هذين النوعين من المعقولات الثانية؟ وما هو الفرق الذي يجعلونه بينهما؟

لم يكن تعبير الحكماء وافيا بالمقام، إذ افترضوا وجود موضوع ومحمول، ومن جهة المحمول يعبرون بالعروض فيقولون: ان المحمول يعرض على الموضوع. ومن جهة الموضوع يعبرون بالاتصاف، فيقولون: ان الموضوع متصف بالمحمول.

فهم يريدون ان يفصلوا بين عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول. بمعنى انهم يرون العروض والاتصاف شيئين متغايرين. ثم يقولون إذا صدق محمول على موضوع فهنا توجد ثلاث حالات لا غير، هي:

١ـ الحالة التي يكون فيها عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما في الخارج.

فإذا كان كذلك فلا هو من المعقولات الثانية المنطقية، ولا من المعقولات الثانية الفلسفية، وما أفاده صاحب المنظومة من ان هذه هي المعقولات الأولية صحيح، إلا ان المعقولات الأولية لا تنحصر بهذه فقط. ولو لم يعبر بهذا التعبير لكان أفضل.

ومثال ذلك قولنا: زيد قائم، فالوقوف عارض على زيد في الخارج، واتصاف زيد بالقيام في الخارج.

٢ـ الحالة التي يكون فيها عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما في الذهن، وهذه هي المعقولات الثانية المنطقية، مثل عروض الكلية على الإنسان.

٣ـ الحالة التي يكون فيها عروض المحمول على الموضوع في الذهن، واتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج، كما في قولنا (الإنسان ممكن) وهذه هي المعقولات الثانية الفلسفية.

هذه خلاصة سريعة لبيان المتأخرين من الحكماء في باب المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية.

# المعقولات الثانية

# (٣)

ما تقدم من بيان في المعقولات الأولية، والثانية سواء كانت منطقية أم فلسفية يكفي في معرفتها. لكن صاحب المنظومة عرف المعقولات الأولية والثانية بنحو خاص. وفيما يلي عرض لهذا التعريف، مع بيان الأساس الذي اعتمده في ذلك.

## المعقولات الثانية في بيان السبزواري

أوضح صاحب المنظومة هذا المبحث بقوله: ان العارض على ثلاثة أقسام[١]، وهي:

١ ــ العارض الذي يكون ظرف عروضه على معروضه، ووعاء اتصاف المعروض بعارضه هو الخارج. ويقال ان مثل هذه تكون معقولات أولية، كما في قولنا: زيد قائم.

فان القيام عرض على زيد في الخارج، وزيد اتصف بالقيام في الخارج.

---

(١) بحسب الاحتمال العقلي يمكن افتراض أربعة أقسام، وهي: الأقسام الثلاثة المذكورة في المتن، وقسم رابع معاكس للقسم الثالث، أي العارض الذي يكون ظرف عروضه على معروضه هو الخارج، واتصاف المعروض بالعارض يكون في الذهن، وهذا القسم غير معقول.

٢ـ العارض الذي يكون ظرف عروضه على معروضه، ووعاء اتصاف المعروض بعارضه هو الذهن، مثل الكلية التي تعرض على الإنسان فانها تعرض على الإنسان في ظرف الذهن.

فالكلية ليست أمرا عينيا، الإنسان شيء عيني وليس الكلية، وكلية الإنسان أمر ذهني، وهذه الكلية تعرض على الإنسان في وعاء الذهن.

ومعروض الكلية هو الإنسان الذهني وليس الخارجي، لان الإنسان انما يتصف بالكلية في وعاء الذهن ولا يتصف بها في الخارج.

فهنا أشياء تعرض على معروضها في الذهن ولا يوجد عروض في الخارج، ولكن المعروض يتصف بها في الخارج.

وانما لا يوجد عروض في الخارج لان العارض ليس له وجود في الخارج وراء وجود معروضه، فلو كان لعارض وجود خارجي وكان هو أمرا عينيا، وله نحو وجود غير وجود معروضه في الخارج، كأي عارض آخر يحل في معروضه، لكان الأمر نفس ما تقدم في القسم الأول، ولكن هذه العوارض ليس لها أي وجود في الخارج. ومع انه لا وجود لها في الخارج إلا ان المعروض يتصف بها في الخارج.

وهذه المسألة أشبه باللغز، إذ كيف يتصف شيء بشيء في الخارج مع عدم وجود هذا الشيء في الخارج؟ وكيف للموصوف ان يتصف بصفة غير موجودة في الخارج؟

ان مثل هذا الكلام لا يقبله الذهن في بداية الأمر، فإذا كان (أ) يتصف بـ (ب) في الخارج، في حين ان (ب) لا وجود لها في الخارج، فهذا أمر يصعب قبوله إلا انهم يقولون انه موجود.

هذا ما أفاده السبزواري في التعبير عن هذه المسألة، ثم طبق كلامه هذا على أمر آخر، وهو أصل منطقي.

## بيان السبزواري في تطبيق كل واحدة من المعقولات مع نوع من أنواع القضايا الثلاث

قسم المناطقة القضايا بلحاظ معين إلى:

١ـ الخارجية.

٢ـ الذهنية.

٣ـ الحقيقية.

**فالخارجية:** هي التي يثبت فيها المحمول للموضوع في الخارج، وللأفراد المتحققة في الخارج.

**والذهنية:** هي التي يحكم بثبوت المحمول فيها للموضوع في عالم الذهن، فالموضوع موجود في الذهن مثل: (الإنسان نوع)، (الإنسان كلي).

**والحقيقية:** هي القضية التي يصدر الحكم فيها على موضوع غير محدد بالأفراد الموجودة في الخارج، بل انه يشمل الأفراد المفترضة الوجود.

ثم أضاف صاحب المنظومة: بان القضايا التي تتشكل منها المعقولات الأولية (القسم الأول الذي كان العروض والاتصاف فيه في الخارج) هي القضايا الخارجية.

والقضايا التي تشكل القسم الثاني (التي يكون فيها العروض والاتصاف في الذهن) هي القضايا الذهنية.

والقضايا التي تشكل القسم الثالث (التي يكون فيها العروض في الذهن والاتصاف في الخارج) هي القضايا الحقيقية.

إذن هناك ثلاثة أنواع من العوارض، وثلاثة أنواع من القضايا، وهي:

١ـ العارض من النوع الأول، وقضيته هي القضية الخارجية، ونطلق عليها (المعقول الأولي).

٢ـ العارض من النوع الثاني، الذي تكون قضيته ذهنية، ونطلق عليها (المعقول الثاني المنطقي).

٣ـ العارض من النوع الثالث، الذي تكون قضيته حقيقية ونطلق عليها (المعقول الثاني الفلسفي).

وقد انفرد صاحب المنظومة في ذكر هذا البيان، وبهذه الكيفية، بينما لا نجد في كلمات صدر المتألهين ـ مثلا ـ بيانا كهذا.

ومن المعروف انه قبل صدر المتألهين لم يتبلور بحث مهم في المعقولات الثانية، وبعبارة أخرى: وردت في كلمات الشيخ الرئيس ابن سينا إشارة إلى المعقولات الثانية، وان كان مقصوده هو المعقولات الثانية المنطقية (مثل القول في موضوع المنطق: ان موضوعه هو المعقولات الثانية)، إلا انه لم يذكر التفصيل السابق بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانوية[1]، ومن ثم تقسيم الأخيرة إلى: معقولات ثانية منطقية، ومعقولات ثانية فلسفية.

ومن المؤكد انه لا الشيخ الرئيس ولا غيره كانوا في مقام التعريف بالمسألة، والشيخ وان كان قد ذكرها إلا انه لم يكن في مقام البيان والتفرقة بينها وبين المعقولات الأولية، فضلا عن ذكر التفصيلات السابقة وأنحاء العروض وغير ذلك.

ويحتمل بقوة ان السبزواري قد التقط هذا المبحث من الشوارق، فانه يمكن

---

(١) س: هل كان مصطلح المعقول الثاني موجودا؟

ج: نعم، ولكنه بمعنى المعقول الثاني المنطقي، وأنا لم ألاحظ هذا المصطلح قبل الشيخ، إلا أني لا أجزم بعدم وجوده.

ومن المحتمل ان يكون هذا البحث قد نشأ على يد الشيخ، فمصطلح المعقول الثاني الذي يقصد به المعقول الثاني المنطقي كان موجودا قطعا في عهد الشيخ الرئيس.

وقد استعمله الشيخ في المعقولات الثانية المنطقية فقط. ومنذ عصر نصير الدين الطوسي وما بعده ظهر بصورة تدريجية القول بوجود نوعين من المعقولات الثانية احداهما منطقية والأخرى فلسفية.

فقد عبر الطوسي عن بعض المفاهيم الفلسفية كالضرورة والامكان والامتناع بانها معقولات ثانية، واعترض عليه البعض في: ان المعقولات الثانية هي مفاهيم تستعمل في المنطق. ثم ذكروا فيما بعد الطوسي وجود نوعين من المعقولات الثانية، مع ان الطوسي نفسه لم يذكر هذا التفصيل، لكنه قال ان هذه المفاهيم من المعقولات الثانية.

ملاحظة هذا النوع من التنظيم للمسألة في الشوارق[1].

ومهما كان مصدر هذا المبحث، فانه بهذا الشكل ليس صحيحا، وما ذكره صاحب المنظومة ليس تاما.

والفرق بين العروض والاتصاف على أساس ان العروض شيء غير الاتصاف كان قد ورد في كلمات ملا صدرا. إلا انه لم يورد ذلك بالبيان الذي تقدم للسبزواري في تصنيف العارض إلى أنواع ثلاثة، ينطبق أولها على المعقول الأولي، والآخر على المعقول الثاني المنطقي، والثالث على المعقول الثاني الفلسفي.

## مناقشة بيان السبزواري

١ـ من أوضح الاشكالات التي يمكن ان ترد على ما أفاده صاحب المنظومة هو: انه جعل العارض مقسما في بداية الأمر، وعلى هذا الأساس ستكون هذه المعقولات مختصة بالمفاهيم والمعاني التي تعرض على أمر آخر. أي انها تتعلق بالأعراض الخارجية مثلا، لانها أعراض خارجية قيل لها (عارض).

---

(١) ذكر في: شوارق الالهام، ج١ ص٧١ في ذيل المسألة الخامسة عشرة، ما يلي:

(وأقول التحقيق في هذا المقام ان يقال، العوارض على ثلاثة أقسام: عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد، وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده، ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود. وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية.

والأول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة، ويكون له ما يحاذى به في الخارج، والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به أيضا لكن لا يكون له ما يحاذى به في الخارج، لان المراد ان يكون ما يحاذى به موجودا في الخارج، بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذى به لا ظرفا لنفسه. والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به، ولا له ما يحاذى به في الخارج.

فالأول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث، فان عروضهما انما يكون في العقل...).

وإذا استعمل هذا المصطلح في مورد الجوهر، فيستعمل في موارد عروض جزء من جوهر على جزء من جوهر آخر مثلا، كما يقال: ان الجنس عارض على الفصل، والفصل عارض على الجنس، في ظرف الذهن.

وعلى كل حال فالسبزواري جعل العارض مقسما، بينما توجد أشياء لا يمكن ان تكون عارضا بأي معنى من المعاني، فمثلا (الإنسان) لا يكون عارضا على شيء، وكذلك الماهيات الأخرى. فأين تقع تلك الماهيات من هذا التقسيم؟ هل نجعلها في المعقولات الأولية، أم الثانية المنطقية أم الفلسفية؟

بناء على التصنيف المار ذكره لا تدخل هذه الماهيات تحت أي قسم. بينما تدخل كل الماهيات في المعقولات الأولية قطعا، ولا يختص هذا الحكم بالماهية التي تعرض على ماهية ما بنوع من العروض، ولانها عارضة ومن حيث كونها عارضة فلابد ان تكون إما معقولا أوليا أو ثانيا منطقيا أو فلسفيا.

وهذا الاشكال الذي أوردناه على بيان صاحب المنظومة، يرد على كل من جعل العارض مقسما. وهو غير وارد على أمثال صدر المتألهين، أما الشيخ الرئيس فقد أشرنا إلى ان المسألة لم تطرح في عصره بهذه الصورة.

٢ـ لقد جعل السبزواري الاتصاف والعروض أمرين منفصلين، فهل الأمر كذلك؟ وهل هما أمران يقبلان الانفكاك؟

ففي قضية (زيد قائم) مثلا يوجد بين زيد والقيام رابطة، وهذه الرابطة الاتحادية حين ننسبها إلى زيد نعبر عنها (بالاتصاف)، وحين ننسبها إلى القيام نسميها (عروضا).

ولا يوجد في الخارج أمران منفصلان، أحدهما هو اتصاف زيد بالقيام، والآخر هو عروض القيام على زيد.

فليس الاتصاف والعروض قابلين للتفكيك، حتى نقول في أحد المواضع العروض في الذهن والاتصاف في الخارج.

نعم، يمكن توجيه ذلك بان نقول: ان هذا مجرد اصطلاح، وهو ما ذكره السبزواري نفسه في تعليقته على الأسفار.

وربما اقتنص ذلك من بيان صدر المتألهين في كون مسألة الاتصاف والعروض انما نذكرها على وجه الاصطلاح فلا يشتبه الأمر[1]. وهذان الاصطلاحان يرتبطان ببحث الوجود المحمولي والوجود الرابط، وفيما يلي إشارة إجمالية لهما.

## الوجود المحمولي والوجود الرابط

في مبحث تقسيمات الوجود، قالوا ان الوجود ينقسم إلى قسمين:

١ـ وجود محمولي.

٢ـ وجود رابط.

### الوجود المحمولي:

هو الوجود المستقل بنفسه، الوجود الذي يتعلق بماهية ما، وإذا لم يتعلق بماهية فان له أصالته بنفسه.

وهو الشيء الذي ننسبه إلى الموضوع، أي انه قابل للحمل، كما في قولنا: الإنسان موجود. فوجود الإنسان هو وجود محمولي، أي انه وجود قابل للحمل.

وهكذا الأمر في قولنا: الحجر موجود، أو الله موجود، إذ يكون في كل الأمثلة مفهوم الوجود قابلا للحمل، وبتعبير آخر: هو معنى اسمي مستقل.

### الوجود الرابط:

وهو نوع آخر من الوجود، وهذا الوجود لم نجعله محمولا بل يكون رابطا بين الموضوع والمحمول، فمثلا عندما نقول: زيد قائم. هنا لم نحمل الوجود على

---

(١) س: أليس هما اعتبارين؟

ج: كلا، فانهما ليسا اعتبارين لشيء واحد، وانما اصطلاحان، إذ النسبة بين المحمول والموضوع نسميها عروضا من جهة المحمول، واتصافا من جهة الموضوع. وهذا لا يعني انهما شيئان، لانهما نسبة واحدة لا نسبتان.

زيد، وانما المحمول هو القيام. وعند التحليل ترجع هذه القضية إلى قضيتين، هما:

(زيد موجود)، و(زيد قائم)، فإذا قلنا: زيد موجود قائم، كذلك لم نحمل الوجود على زيد، وانما الوجود هنا هو رابط بين زيد والقيام.

## الفرق بين الوجود المحمولي والرابط

وقد نلاحظ نوعي الوجود المحمولي والرابط في قضية واحدة، فمثلا إذا قلنا: الجسم أبيض. فالبياض هنا له وجود محمولي، أي ان له وجودا مستقلا. صحيح ان وجوده يعرض على الجسم، إلا ان وجود العارض غير وجود المعروض.

وعلى أية حال فهو ماهية موجودة في الخارج نسبناها إلى الجسم. ولهذا عندما نقول: الجسم أبيض، فان البياض له وجود محمولي، أي ان له وجودا قابلا للحمل على الجسم.

كما ان هنا في الآن نفسه وجودا رابطا، لان قولنا: الجسم أبيض. يمكن تحليله إلى قضيتين: (الجسم موجود) و(الجسم أبيض). فهنا وجود رابط بين الجسم والمحمول (أما مسألة هل للوجود الرابط وجود في الخارج أم انه موجود في الذهن فهو أمر ليس موضوع اهتمامنا الآن).

إذن في قولنا: الجسم أبيض، ثلاثة وجودات هي:

وجود الجسم، ووجود البياض، ووجود رابط بين الجسم والبياض.

وفي بعض الموارد الأخرى يمكن ان لا يكون للمحمول وجود محمولي. ولكن ماذا نريد بعدم الوجود المحمولي؟

المقصود بذلك هو انه لا يكون للمحمول وجود محمولي، وذلك في حالة كون المحمول أمرا عدميا، أي من سنخ العدم، ومع ذلك نحمله على موضوع موجود، فنقول هذا الموجود في الخارج متصف بالعدم. فهنا لا يوجد محمول، ولكن يوجد وجود رابط بين الموضوع وذلك المحمول.

فمثلا لو لاحظنا الفقر والغنى أو العلم والجهل، فالجهل ليس أمرا واقعا مقابل العلم، بل هو فقدان العلم، ومن المعلوم ان الفقدان ليس له عينية في الخارج، ومع ذلك فهو يقع صفة للأشياء، فنقول مثلا: زيد جاهل. فحملت صفة عدمية على زيد، وأوضحت اتصاف زيد بهذه الصفة العدمية في عالم الخارج. إذن لا يوجد هنا محمول لانه من سنخ العدم، إلا ان الوجود الرابط هنا متحقق، لان الربط موجود بين زيد وهذا الأمر العدمي (الجهل).

## اصطلاحا العروض والاتصاف وعلاقتهما بالوجود المحمولي والرابط

بعد ان تعرفنا على الوجود الرابط والوجود المحمولي، فان مرادنا من (الاتصاف) هو الوجود الرابط، و(العروض) هو الوجود المحمولي.

ومن هنا يتضح انه:

١ـ قد يكون العروض والاتصاف كلاهما في الخارج، أي ان المحمول له وجود في الخارج، وقد اتصف به الموضوع، يعني ان وعاء الوجود الرابط هو الخارج، مثل: زيد قائم.

٢ـ وقد يكون وجود المحمول في الذهن، ونريد ان نربط بين الموضوع والمحمول في الذهن أيضا، وهنا يكون وعاء الوجود الرابط هو الذهن أيضا، كما في قولنا: الإنسان كلي. فالكلية موجودة في الذهن، والإنسان يتصف بالكلية في الذهن أيضا.

٣ـ وقد يكون الوجود الرابط في الخارج، ولكن لا وجود لمحمول في الخارج، وهذه المفاهيم ليس لها ما بإزائها في الخارج بصورة منفصلة عنها، وان ما بإزائها في الخارج هو عين الموضوع، أي ان نفس الشيء الذي هو مصداق الموضوع هو مصداق للمحمول.

وهذا المفهوم الذي أنتزع من حاق ذات الموضوع، هو ذات الموضوع، بنحو يستطيع العقل ان يكثرها وينتزع منها مفهوما آخر، كالزوجية بالنسبة للأربعة. فالزوجية بالنسبة للأربعة لا تعني ان هناك (أربعة) في الخارج، وان

(الزوجية) أمر يضاف إليها في الخارج كما يضاف اللون إلى الجسم مثلا، وانما نفس العدد (الأربعة) ينتزع الذهن من حاق ذاته مفهوما آخر في الخارج.

إذن الزوجية ليس لها وجود مستقل في الخارج وراء وجود الأربعة، أي ما وراء وجود الموضوع. إلا انها موجودة في الذهن بشكل مستقل، فتصورنا عن الأربعة غير تصورنا عن الزوجية.

وبناء على ان الزوجية ليس لها وجود مستقل في الخارج عن وجود موضوعها، وان وجودها عين وجود موضوعها، لذا يكون وجودها المحمولي في الذهن.

وبناء على ان الأربعة تتصف بالزوجية في الخارج، لذا يكون وجودها الرابط في الخارج.

بعد هذا البيان، هل يمكن القول بشكل إجمالي بوجود قضايا يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع، والثابت فيها هو الموضوع فقط، وأما المحمول فغير ثابت أي ان المحمول غير الثابت يكون ثابتا للموضوع، وهو معنى القول:

**(ثبوتُ شيء لشيء فرع ثبوتِ المُثبَت له لا الثابت).**

والدليل على ذلك ما لدينا من مفاهيم وهي كثيرة، من مفاهيم انتزاعية، حيث نحكم بثبوت مثل هذه المفاهيم لموضوعاتها في الخارج، بينما لا يكون لها وجود خارجي وراء وجود موضوعاتها، أي ان وجود الموضوع نفسه صار منشأ لانتزاع هذا المفهوم.

وهذا هو معنى القول: ان الشيء الواحد يكون الذهن ظرفا لعروضه والخارج ظرفا لاتصافه.

وعلى هذا الأساس يكون لفظا (العروض) و(الاتصاف) اصطلاحا صرفا.

وإذا قلنا: (ظرف العروض) و(ظرف الاتصاف) فمقصودنا هو الوجود الرابط والوجود المحمولي.

**النتيجة:**

طبقا للبيان الذي ذكرناه في توضيح هذا الموضوع، يرتفع الاشكال الثاني الوارد على صاحب المنظومة، لان هذا الاشكال يبتني على أساس ان المفهوم من العروض والاتصاف معناهما العرفي، وهو ان العروض يعني: نسبة المحمول إلى الموضوع، والاتصاف يعني: نسبة الموضوع إلى المحمول. وقلنا هناك انهما ليسا شيئين، وليسا نسبتين، لذلك ورد الاشكال على قوله.

وأما هنا فقد ذكرنا: انه اصطلاح خاص، وبحسب الاصطلاح الخاص لا مانع من ذلك، وعليه سيرتفع الاشكال.

وان كان الاشكال الأول يبقى واردا على كلام صاحب المنظومة، لانه جعل العارض مقسما، أي عرف الشيء بالأخص، بينما لم تكن المعقولات الأولية مختصة بالعارض لكي يصح مثل هذا التقسيم.

**الاشكالات الواردة على بيان صاحب المنظومة في تطبيق كل واحدة من المعقولات على قسم من أقسام القضايا:**

المبحث الآخر الذي ذكره السبزواري (مع انه ليس من المباحث الأساسية) هو قوله: في مورد المعقولات الأولية تتشكل قضايا خارجية، وفي مورد المعقولات الثانية المنطقية تتشكل قضايا ذهنية، وقضايا حقيقية في مورد المعقولات الثانية الفلسفية.

وهذا البيان الذي أفاده صاحب المنظومة ليس تاما، وذلك:

١ـ ان هذا الكلام يبتني على ما تقدم منه في جعله العارض مقسما، ولان العارض يكون مقسما، فتارة تشكل من عروضه على معروضه قضية حقيقية، وأخرى قضية ذهنية، وثالثة قضية خارجية.

وعلى أساس ما ذكرناه من ان العارض لا علاقة له بذلك، فلا يلزم ان تشكل قضية (الإنسان) معقولا أوليا، وليس من الضروري ان تشكل قضية، لنقول إما ان تكون القضية حقيقية أو ذهنية أو خارجية.

هذا كله لو جعلنا العارض مقسما، اما لو لم نجعله كذلك فلا ضرورة لفرض أي قضية.

٢ـ ان كلام السبزواري الذي يقول فيه: (والأول المعقود به من القضايا قضية ذهنية، والثاني المعقود به منها قضية حقيقية).

يظهر منه ان القضايا الحقيقية تشكل في مورد المعقولات الثانية الفلسفية فقط. بينما تكون القضايا الحقيقية في مورد المعقولات الأولية كذلك. فمثلا في مورد المعقولات الأولية عندما يقال: (كل نار حارة). فهذه قضية حقيقية. ولو سألنا السبزواري نفسه عن هذه القضية، لأجاب بانها حقيقية، ومع ذلك فان ظرف العروض والاتصاف فيها هو الخارج.

وصاحب المنظومة نفسه يقبل ذلك، وهو: ان القضايا الحقيقية لا تنحصر بالمعقولات الثانية الفلسفية.

صحيح ان القضايا التي تتشكل من المعقولات الثانية الفلسفية هي قضايا حقيقية، لان الفلسفة تهتم بالمفاهيم العامة، وهذه المفاهيم جميعها من قبيل تلك المفاهيم التي قال عنها السبزواري، بان ظرف عروضها هو الذهن، وظرف اتصافها هو الخارج.

وكذلك القضايا الرياضية تكون من هذا القبيل، لانها تتشكل من القضايا التحليلية، أي ان العارض والمعروض فيها ليسا منفصلين عن بعضهما في الخارج، فالعارض والمعروض فيها ليس لهما وجود مستقل عن بعضهما في الخارج، فلا يعرض العارض في الخارج على معروضه.

إذن فالقضايا الرياضية لانها قضايا تحليلية فهي أيضا من هذا النوع، أي ان ظرف العروض فيها هو الذهن، وظرف الاتصاف فيها هو الخارج.

والمعروف ان القضايا الحقيقية لا تنحصر بمسائل العلم الإلهي، كما لا تنحصر بالرياضيات، ونفس صاحب المنظومة يقبل بوجود القضية الحقيقية في العلوم الطبيعية، بل يذهب إلى ان جميع قضايا العلوم الطبيعية وكل قضية علمية وقابلة للبرهان، فهي من القضايا الحقيقية، فعندما تثبت التجربة قضية

ما فانها قضية حقيقية، وان لم تصغ على شكل القضية الحقيقية فانها ليست مسألة علمية.

ويذهب السبزواري وآخرون إلى ان كل قضية خارجية ليست علمية. لماذا لا تكون علمية؟ لانها لو كانت مبرهنة لكانت حقيقية، لان كل قضية تكون نتيجة لبرهان فهي قضية حقيقية. أما القضايا الخارجية فانها تكون من نتائج عملية الاستقراء فقط، ولا يمكن ان تكون من نتائج التجربة.

فمثلا لو استقرأنا جميع سكان مدينة طهران، ووجدنا كل السكان يعتنقون الإسلام، فيمكن ان نقول: (كل طهرانى مسلم). وهذه قضية خارجية.

ولان هذه القضية كانت نتيجة استقراء، ولم تعتمد على مبدأ برهاني وعقلي فلا يصح ان نقول: (كل طهراني لابد ان يكون مسلما ويمتنع ان يكون غير مسلم). وإذا أردنا قضية بهذا الشكل فلابد من الاعتماد على مبدأ برهاني، ومثل هذا المبدأ لا يشمل هذا النوع من القضايا.

والتجربة إذا أرادت ان تنتج قضية علمية فلابد لها من الاعتماد على مبدأ برهاني.

وقد أشرنا غير مرة إلى ان التجربة غير الاستقراء في نظر حكمائنا، لان التجربة تعتمد على البرهان، فهي تمتحن الأمر أمام البرهان، وتتولى كشف العلاقة بين الأثر والطبيعة، وعندما تكتشف ان أثرا ما ينتج من الطبيعة، وليس لأي شيء غير الطبيعة إحداث مثل هذا الأثر. على هذا الأساس تصدر تعميما كليا منطقيا بمقتضى قاعدة: **(حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد).**

إلى هنا اتضح ان ما أفاده صاحب المنظومة غير صحيح.

## الشيئية والامكان من المعقولات الثانية الفلسفية

قال السبزواري:

فمثلُ شيئيةٍ او امكانِ        معقولُ ثانٍ جا بمعنى ثانِ

هنا إشارة إلى الاشكال الذي ورد على نصير الدين الطوسي، والجواب عليه.

وبغض النظر عن الجواب على هذا الاشكال، ينبغي الانتباه إلى أمر آخر وهو: انه قد يلاحظ الذهن للوهلة الأولى انحصار المعقولات بنوعين فقط، هما:

١ـ المعقول الأولي.

٢ـ المعقول الثانوي.

كما هو الحال في الفلسفة الأوروبية، إذ ان المعقولات في نظرهم، إما ان تكون مرتبطة بالخارج والعالم العيني، أو انها مرتبطة بعالم الذهن.

وبتعبير السبزواري: إما ان تكون أمورا تمام وجودها وجود عيني وخارجي، أو تكون أمورا ذهنية ليس لها وجود في العالم العيني والخارجي.

وأما النوع الثالث (المعقولات الثانية الفلسفية) فما هو الدليل على وجودها؟

نحاول الاجابة على هذا السؤال بالاستعانة بالأمثلة، وسنلاحظ ان بعض المعقولات لا تكون من المعقولات الأولية، كما انها لا تكون من المعقولات الثانية المنطقية، إذن لابد من وجود نوع ثالث من المعقولات غير النوعين المذكورين.

**المثال الأول: الشيئية:**

يذكر مفهوم الشيئية ومفهوم الامكان كأمثلة لهذا الشكل من المعقولات.

فيقال: هل نستطيع القول ان مفهوم الشيئية هو معقول ثان منطقي مثل مفهوم الكلية، أي يلزم ان يكون معروضه في ظرف الذهن ولا يعرض على الأشياء الواقعية؟

هل يمكن ان نقول: ان الإنسان انما يكون شيئا في ظرف الذهن فقط، أما الإنسان الخارجي فليس شيئا؟ كلا، فالإنسان الخارجي شيء كما هو الإنسان الذهني، ولا يمكن نفي الشيئية عن الإنسان الخارجي. إذن الشيئية ليست مثل الكلية، والنوعية، والمفاهيم المنطقية الأخرى، التي يكون وعاء وجودها هو الذهن فقط.

وإذا لم تكن الشيئية من المعقولات الثانية المنطقية فهل هي من المعقولات

الأولية؟ أي هل يمكن اعتبارها من المعقولات الأولية كالبياض والسواد وغيرهما؟

الجواب هو النفي، لان الشيئية تعرض على الأشياء الواقعية الخارجية، فإذا قلنا انها عارض من نوع المعقولات الأولية فلابد ان تكون من نوع الأعراض.

إذن يلزم القول ان الشيئية تعرض على الواقعيات في الخارج بالكيفية التي يعرض بها البياض على الجسم. كيف يكون عروض البياض على الجسم؟

في عروض البياض على الجسم، هناك ذات هي الجسم، وذات أخرى هي البياض، مثل: زيد قائم. فالقيام حالة مضافة إلى زيد، وهي غير أصل ذاته، فعندما كان زيد غير قائم لم ينقص من ذاته شيء، وعندما تلبس بالقيام أضيفت له حالة أخرى غير ذاته، وتحقق له شيء لم يكن له من قبل. كذلك هو الجسم عندما يصير أبيض، فانه يحصل على شيء لم يكن له من قبل. إذن الجسم واقعية في مرتبة ذاته عرضت عليه واقعية أخرى، وعند تدقيق النظر نرى مقامين:

١ ـ مقام الذات، والتي لا بياض فيها.

٢ ـ مقام العرض، الذي لا جسم فيه.

هنا مقامان عرض أحدهما على الآخر.

والآن لنلاحظ الشيئية، هل يمكن ان تكون كذلك؟

عندما تعرض الشيئية على أمر واقعي هو (ألف)، فهل يوجد هنا مقامان: أحدهما يختص بذات (ألف) والآخر يختص بمقام الشيئية؟

إذا قلنا ان الشيئية معقول أولي، فلابد ان يكون هنا مقامان، كما في عروض البياض على الجسم، فانه في مقام ذات الجسم لا وجود للعرض وهو البياض، كما ان في مقام العرض لا وجود للذات.

وفي ضوء ذلك يتضح: انه في مقام ذات (ألف) لا توجد شيئية، وان مقام الشيئية أمر آخر غير ذات (ألف).

فإذا كان الأمر كذلك، أي ان (ألف) ليس شيئا في مقام ذاته، فلابد ان يكون لا شيء، كما هو الجسم في مقام ذاته ليس أبيض.

وهل يمكن ان يكون (ألف) لا شيء في مقام ذاته؟ كلا، لان الشيئية مفهوم عام، لا يصح سلبه من أي شيء، فكل أمر نلاحظه هو شيء.

من هنا اتضح ان الشيئية تنتزع من ذات (ألف) وليس لذاته مقام وللشيئية مقام آخر، لان الشيئية ليست مرتبة وشأنا مستقلا، فهو في مرتبة ذاته شيء، وليس له ذات وشيئية، وهذه الشيئية خارجة عن الذات وعارضة عليها من الخارج، بل هو ليس إلا شيئا في مرتبة ذاته.

وهنا قد يقال: ان الشيئية العارضة على الذات هل هي شيء أم لا؟

وإذا كان الجواب: انها شيء فلابد لها من شيئية، وهكذا ننقل الكلام إلى الشيئية الأخرى، فيكون للشيء الواحد عدد غير متناه من الشيئيات، ولا نصل في النهاية إلى حد معين.

الشيئية ـ كما سنرى ـ تنتزع من مقام وجود الشيء، بمعنى ان الوجود يساوي الشيئية، أي الوجود والشيئية مفهومان لهما مصداق واحد، وليس مقام الذات ومقام وجود الذات عاريا عن الشيئية، ثم تأتي الشيئية لتعرض عليه كالأمور الأخرى.

كلا، فان الشيئية يكون قدمها مع قدم الوجود بلا أي فاصل. حتى يمكن القول: ان الماهية شيء، وليست بشيء، لان الماهية لها اعتباران: فهي في أحد الاعتبارين الذي لا يكون للماهية وجود فيه، لا شيئية لها، وانما تبقى الماهية في هذه الحالة على مستوى المفهوم. والاعتبار الآخر هو الذي يكون للماهية فيه وجود، وفي هذا الاعتبار تكون لها شيئية.

**المثال الثاني: الوحدة والكثرة:**

المثال الآخر للمعقولات الثانية الفلسفية هو (الوحدة)، مع ان السبزواري لم يذكر هذا المثال.

والوحدة لا يمكن اعتبارها من المعقولات الثانية المنطقية، ولا يصح ان يقال: ان للأشياء وحدة في الذهن، وليس لها وحدة في الخارج، كما انها لا كثرة لها كذلك، لان الكثرة مثل الوحدة، فالوحدة والكثرة لهما نحو واحد من الوجود.

وانما لا يصح هذا القول: لانه بغض النظر عن الذهن، فان الشيء إما واحد وإما كثير، بينما لا يكون الشيء كليا أو جزئيا مع قطع النظر عن الذهن.

والوحدة تعني ان كل شيء في ذاته هو أمر واحد، فالوحدة إذن ليست معقولا ثانيا منطقيا.

قد يقال أليست الوحدة كالبياض والقيام مثلا؟ بمعنى انه إذا كان (ألف) واحدا، فان لـ (ألف) شأنا ولوحدته شأنا آخر، وهذه الوحدة أضيفت لـ (ألف) في عالم الخارج؟

وسواء كان واحدا أم كثيرا فانه لابد ان يكون له حكم إما الوحدة وإما الكثرة. وكلاهما يرجع إلى الوحدة، لان الكثير يرجع إلى الواحد (أي انه لا يمكن ان يكون الشيء في مرتبة ذاته عاريا من الوحدة ثم تعرض عليه الوحدة).

تلك مفاهيم عامة، وكل مفهوم عام ينتزع من حاق ذات الأشياء، ولا يمكن افتراض مرتبة ذاتية للأشياء ومرتبة واقعية لا يكون لهذه المفاهيم وجود فيها.

# الوجود المطلق والمقيد

إنَّ الوجودَ مَعَ مفهومِ العَدَمِ    كُلاًّ من اطلاقٍ وتقييدٍ قَسَم

كانت الفريدة الأولى من كتاب (شرح المنظومة) تتعلق بمسائل الوجود والعدم، وما تقدم من أبحاث كان يرتبط بمسائل الوجود، وفيما يأتي من أبحاث سنتناول مسائل العدم. ومن هذه المسائل مسألة تقسيم الوجود والعدم، فالوجود ينقسم إلى قسمين:

١ـ وجود مطلق.

٢ـ وجودمقيد.

كما ان العدم ينقسم إلى:

١ـ عدم مطلق.

٢ـ عدم مقيد.

مع تفاوت بين الأمرين ـ كما أوضحه السبزواري في شرحه[1] ـ وذلك ان المسألة في مورد الوجود ذات شقين: حيث ينقسم الوجود إلى مطلق ومقيد على أساس المفهوم والحقيقة. فمفهوم الوجود فيه مطلق ومقيد، وكذلك حقيقة الوجود فيها مطلق ومقيد بناء على القول بأصالة الوجود القائلة بان الوجود هو حقيقة بذاته.

---

(١) عبارة صاحب المنظومة هي: وفي تخصيص العدم بإضافة لفظ المفهوم إشارة إلى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه، بل جارية في حقيقته، كما هو مصطلح أهل الذوق.

وهنالك فرق بين الاطلاق والتقييد في مفهوم الوجود، والاطلاق والتقييد في حقيقة الوجود[1].

أما باب العدم فالتقسيم فيه يرتبط بالمفهوم فقط، لان العدم لا حقيقة له، لكي يمكن تقسيمه.

ولذا أشار صاحب المنظومة إلى ان تعبيره عن المطلب بـ (ان الوجود) ليعم مفهوم الوجود وحقيقته، ولم يقل (ان مفهوم الوجود).

بينما قال في مورد العدم (مع مفهوم العدم) ليعلم ان التقسيم يرتبط بمفهوم العدم فقط.

## انقسام الوجود والعدم إلى مطلق ومقيد

## أو انقسام الاطلاق والتقييد إلى الوجود والعدم

ورد في المقام تعبير لصاحب المنظومة، ينبغي توضيحه، وتعبيره هو: ان الوجود والعدم كلاهما ينقسم إلى مطلق ومقيد:

إن الوجود مَعَ مفهوم العدم ... كُلاًّ من اطلاقٍ وتقييدٍ قَسَم

وهذا التعبير يختلف عن المقصود إلى حد ما، لان المقصود هو: ان الوجود على قسمين: اما مطلق أو مقيد، كما ان العدم أيضا على قسمين: إما مطلق أو مقيد.

أما التعبير الذي ذكره السبزواري فهو: ان الوجود والعدم كلاهما يقسم الاطلاق والتقييد، أي ان المطلق على قسمين: مطلق الوجود، ومطلق العدم.

والمقيد على قسمين أيضا: مقيد الوجود، ومقيد العدم. وهذا التعبير لا يغير النتيجة، وقد اقتضته الضرورة الشعرية.

بناء على ذلك لا يرد إشكال على ما أفاده لان التعبيرين صحيحان، فمثلا

---

(١) س: أليست هذه هي الحصص التي ذكرها السبزواري سابقا؟
ج: يرتبط هذا الموضوع إلى حد ما بالحصص، وسوف نشير لذلك.

إذا قلنا ينقسم العلم إلى: تصور وتصديق.

ثم نقول: التصور قسمان: بديهي ونظري. والتصديق كذلك بديهي ونظري.

يمكن ان نعبر عن هذا التقسيم بكيفية أخرى فنقول: البديهي على قسمين: بديهي تصوري، وبديهي تصديقي. والنظري على قسمين: نظري تصوري، ونظري تصديقي.

والتعبير الذي ورد في (تهذيب المنطق) هو: (ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر)، وهذا التعبير يشبه تعبير السبزواري المتقدم، وهذا التعبير يعني: ان التصور والتصديق يقسم البديهي والنظري.

بينما العبارة المألوفة هي: ان البديهي والنظري يقسم التصور والتصديق. وكان ينبغي ان يوضح السبزواري هذا الأمر في شرحه.

ونحاول ان نخصص البحث الأول لمفهوم الوجود، ونؤجل البحث في حقيقة الوجود إلى آخر المطلب.

## مفهوم الوجود والعدم المطلق والمقيد في عالم التصور

يمكن ان يكون المقصود من الوجود المطلق والوجود المقيد، هو انه في بعض الأحيان يلاحظ الوجود بشكل مطلق، أي غير منسوب إلى شيء آخر، بمعنى اننا نلاحظ المفهوم من دون ان ننسبه إلى متعلق، فيصير مفهوما عاما.

وتارة ننسب الوجود إلى شيء، كما نقول مثلا: وجود الأرض، وجود الإنسان.

فإذا تصورنا الوجود بدون متعلق يكون (مطلقا)، أي مفهوم مطلق للوجود، وإذا أضفناه إلى شيء يكون مقيدا، وبتعبير آخر وجودا مضافا[1].

---

(١) س: هل الوجود المطلق هو مجموع الوجودات المقيدة؟

ج: سيأتي بيان ذلك، والبحث هو في المفهوم، فكان سؤالكم عن مفهوم (البياض) مثلا، فتارة نقول: (البياض)، ونعني به المفهوم العام من دون نسبته إلى شيء، وأخرى نقول: (بياض العاج)، أو (بياض الثلج)، فالأول مطلق، والثاني مقيد. ولا يرد

ويرد هذا الكلام في العدم أيضا، فتارة نلاحظ العدم بشكل مطلق، فنقول (عدم)، وأخرى ننسب العدم إلى شيء خاص. كما نقول: عدم العنقاء، عدم الإنسان، وهو ما يعبر عنه بالعدم المضاف.

هذا هو المقصود من الوجود والعدم المطلق والمقيد من ناحية المفهوم. إلا ان هذا المعنى لا يريده صاحب المنظومة، وانما ذكرنا هذا المعنى لان الوجود والعدم المطلق والمقيد من جهة المفهوم يستعملان بالمعنى الذي ذكرناه.

وهذا المعنى يرد في عالم التصور فقط، وليس في التصديق، لان مفهوم الوجود في التصور إما مطلق أو مقيد، وكذلك مفهوم العدم إما مطلق أو مقيد، بالمعنى الذي ذكرناه.

ونحاول الآن ان نعرف ما هو المقصود من الوجود المطلق والمقيد، أو العدم المطلق والمقيد من جهة المفهوم وفي عالم التصديق.

## مفهوم الوجود والعدم المطلق والمقيد في باب التصديقات

### ١ـ الوجود المطلق والمقيد:

في عالم التصديق يكون الوجود على قسمين أيضا، أي ان الوجود المحمول أي المقيد بالمحمول ـ ليس على مستوى التصور بدون تصديق ـ له حالتان:

تارة يكون الوجود محمولا بشكل مطلق، وهذا يعني اننا نلاحظ موضوعا معينا ثم ننسب إليه صرف الوجود، فنقول: الإنسان موجود. ما هو الشيء الذي

---

☜ مثل هذا السؤال في باب المفهوم، لان البياض مفهوم عام يشمل: بياض الثلج، والعاج، وكل أبيض آخر.

س: هل هو بمعنى الكلي؟

ج: نعم، هو كلي، هذا جزئي إضافي وذلك كلي.

س: أليس كلا في أجزاء؟

ج: كلا، هو كلي.

نريد ان نثبته للإنسان؟ ما هو الشيء الذي نريد التصديق به؟ ما الذي نريد ان نبينه في الخارج؟ هذا الوجود الذي نسبناه للإنسان هو الوجود المطلق وليس وجود الإنسان الخاص.

أحيانا اخرى لا ننسب للإنسان أصل الوجود، بل نفترض له أصل الوجود، وننسب للإنسان في: (الإنسان موجود)، وجودا مقيدا، فنقول: (الإنسان عالم) أو نقول: (زيد عالم)، وعندما نحمل العالم على زيد، فان أصل القضية يرجع إلى قضيتين: زيد موجود، وزيد عالم.

وهذا هو الوجود الرابط الذي ذكرناه في بحث المعقولات الثانية، ونفس الوجود الرابط أطلقنا عليه هنا الوجود المقيد.

وهنا ننسب الوجود إلى الإنسان أيضا، ولكن ليس الوجود المطلق ـ المطلق بالمعنى المحمولي غير المقيد والعام ـ فالوجود العام مفترض للإنسان، ثم نسبنا له وجودا خاصا، كما نقول: (الإنسان كاتب)، أي (الإنسان موجود كاتب).

من هنا يتضح ما أراده صاحب المنظومة من الوجود المطلق، كما ذكره هو بنفسه: من انه الوجود العام عندما يقع محمولا.

أما الوجود المقيد: فهو ان الوجود العام مفروض في الموضوع والمحمول شيء آخر، كما نقول: (زيد عالم) و(زيد كاتب).

### ٢ـ العدم المطلق والعدم المقيد:

في باب العدم المطلق والعدم المقيد، وخصوصا في العدم المقيد يمكن تصوير المسألة بكيفيتين:

#### الأولى:

كما ذكرناه في مسألة الوجود المطلق (أي الوجود العام) انه يقع محمولا، والوجود المقيد (أي الوجود الخاص)، نقول هنا في باب العدم: العدم المطلق (يعني العدم العام) هو المحمول، والعدم المقيد (يعني العدم الخاص) هو المحمول، فكما نقول هناك: الإنسان موجود، نقول هنا: الإنسان معدوم، أي انه

عندما يكون المحمول هو العدم العام فهذا عدم مطلقا، وإذا وقع العدم الخاص محمولا رافعا للوجود المقيد فالعدم هنا يكون مقيدا، كما نقول: زيد ليس بكاتب.

**الثانية: عدم المقيد والعدم المقيد**

هذا بيان للعدم المقيد، والبيان الآخر هو: ان يكون نفس العدم مقيدا، وليس عدم شيء مقيدا، فتارة يكون المعنى (عدم المقيد) وأخرى يكون (العدم المقيد)، ففي الحالة الأولى ينسب العدم لشيء مقيد، أما في الثانية فالقيد يرتبط بالعدم نفسه، وهنا يوجد فرق بين الحالتين، فإذا قلنا: (زيد ليس بكاتب)، فهذا ليس عدما مقيدا بل هو عدم شيء مقيد، أي ان النفي ورد على وجود مقيد ورفعه، وهو (وجود الكاتب).

إذا أردنا ان يكون نفس العدم مقيدا فهذا لا يصدق إلا في القضية المعدولة، كما في قولنا: (زيد لا كاتب). هنا يكون العدم عدما مقيدا، أي ان العدم الذي حملناه على الموضوع، هو نفسه عدم خاص، فعدم الكتابة المحمول على زيد هو عدم مقيد.

وبهذا يتضح ان بينهما اختلافا كبيرا، ولذلك فان هذه المسألة تعتبر من المنزلقات الذهنية الكبيرة، خصوصا في المنطق والتفكير والانتقالات الذهنية، فكثيرا ما يؤخذ عدم شيء مقيد على انه عدم مقيد.

ففي القضية السالبة الواقعية، لا يوجد سلب قيد، وكل قيد موجود في المسلوب، أما في القضية المعدولة فلا يكون الأمر كذلك، بل ان نفس السلب هو المقيد فيها، وهذا السلب المقيد هو الذي يحمل على الموضوع.

بينما في السالبة الواقعية لا يثبت للموضوع أي شيء، وانما يرفع شيء مقيد عن الموضوع.

وهذان نوعان من الاعتبار، لهما تأثير كبير على النتائج في التفكير، فمثلا إذا قلنا: (زيد ليس بكاتب)، نتصور في البداية كلا من زيد والكتابة، ثم نفترض اتحادهما، ثم يأتي النفي ليرفع الكتابة عن زيد. وهنا يكون دور السلب

هو الرفع فقط، لم يثبت أي شيء لزيد، بل انه رفع شيئا عن زيد، وكل قيد هو هو دون السلب، فالسلب يأتي ليرفع الشيء مع قيوده، والسلب ليس مقيدا بل هو سلب مطلق، هكذا تكون السالبة الواقعية[1].

وقد نثبت أمرا عدميا لأمر وجودي، ولا نرفع شيئا موجودا، وكذلك لا نرفع عدما، بل نثبت العدم فنقول: (زيد لا كاتب).

وعلى هذا الأساس فرضنا العدم ولو بنحو الاعتبار وكانه أمر وجودي ثم أثبتناه للموضوع[2].

---

(١) س: لا بمعنى انه لا إيقاع للنسبة هنا أصلا؟

ج: نعم، رفع الجميع.

(٢) س: هل المسلوب مطلق في القضية المعدولة؟

ج: ماذا تعني بالمسلوب المطلق؟

س: مثلا نقول: (زيد لا كاتب)، ان (لا كاتب) عدم مقيد، أي يكون المسلوب مقيدا، فهل يمكن ان يكون في مقابل ذلك في القضية المعدولة مسلوب مطلق؟

ج: مقصودك كما في قولنا: زيد معدوم؟

س: نعم، زيد لا موجود؟

ج: زيد معدوم، هذا ممكن بحسب الاعتبار المحض، لانه في القضايا الذهنية، قد يفرض الذهن مثل هذه الأشياء، أو يفرض أشياء مطابقة للواقع.

والقضايا المعدولة الواقعية وان كنا نريد إثبات أمر عدمي لموضوع فيها، إلا انه توجد هنا شأنية من الوجود لم تبلغ حد الفعلية، أي لم نثبت فيها عدما محضا للموضوع، بل أثبتنا أمرا وجوديا.

فمثلا يصح ان نقول: زيد أعمى، ولا يصح ان نقول: الجدار أعمى. الجدار كذلك لا يرى الأشياء كما هو زيد الأعمى، لكن لماذا صح ان نصف زيدا بانه أعمى بينما لا يصح وصف الجدار بذلك؟ عندما نقول: زيد أعمى، يعني هذا ان زيدا لديه شأنية الإبصار، ولكنه فاقد لها، إذن أثبتنا له شأنية. وفي مورد المقيد يمكن كذلك افتراض ☜

## خلاصة البحث:

يفترض صاحب المنظومة نوعا من الاطلاق والتقييد في مفهومي الوجود والعدم، في تفسيره للقول بان مفهوم الوجود والعدم إما مطلق وإما مقيد.

وهذا الاصطلاح الذي أطلقه السبزواري صحيح إذا استعملناه في باب التصورات، إلا انه يقصد به باب التصديقات.

---

شأنية واستعداد بالقوة له.

أما في الموارد التي نلاحظ فيها العدم المطلق ونقول: زيد لا موجود، فلا توجد هنا أي شأنية لزيد، لكي يقال: هذا العدم بإزاء تلك الشأنية. أي أن: (زيد ليس بموجود)، و(زيد لا موجود)، كلاهما على صعيد الواقع يحكي عن واقع واحد، ولا فرق بينهما فمعنى (زيد لا موجود) هو (زيد ليس بموجود)، لكن لدى الذهن تصور معين عن (زيد لا موجود) غير تصوره عن (زيد ليس بموجود)، وان كان التصوران يحكيان عن أمر واحد، لان القضيتين قضية واحدة، والاختلاف بينهما في افتراضات الذهن.

س: في قولنا: الإنسان موجود، الموضوع فيها هو الماهية؟

ج: نعم، الماهية.

س: أي ان القضية قضية حقيقية؟

ج: لم نقل هنا: ان هذه القضية حقيقية، وانما يسمون مثل هذه القضية بالقضية البسيطة، أو يقولون: قضية كان التامة ولم يقولوا حقيقية، لان الحكم في القضية الحقيقية ينصب على الموضوع المفروض الوجود، وهنا يكون الموضوع هو الماهية المحضة.

أما في القضية الذهنية فينصب الحكم على موضوع موجود في الذهن وليس في الخارج، وفي الخارجية يكون الموضوع في الخارج، بخلاف الموضوع في الحقيقة الذي هو أعم مما هو بالفعل في الخارج، حيث يشمل كل ما يفرض له الذهن وجودا في الخارج.

وفي القضايا التي يطلق عليها اسم: القضايا البسيطة، لا يشترط ان يكون الموضوع موجودا، بل نفس الماهية هي الموضوع.

كذلك يصح هذا الاستعمال في التصديقات في باب الوجود، فتارة يكون الوجود المطلق محمولا، وأخرى يكون الوجود المقيد محمولا. والمقصود بالوجود المقيد هو ان يكون المحمول غير الوجود، والوجود رابط فقط.

أما في باب العدم فإذا قلنا: ان العدم إما مطلق أو مقيد، فذلك يعني ان نفس العدم إما مطلق أو مقيد.

ومن المعلوم انه عندما يكون العدم نفسه مقيدا غير ان يكون العدم عدم شيء مقيد. ولقد ذكر صاحب المنظومة في المثال: عدم شيء مقيد، ولم يذكر العدم المقيد. والمفروض حسب التعبير ان يذكر العدم المقيد، ويمكن توجيه ما أفاده، في انه بحسب القضايا المعدولة وليس بحسب القضايا السالبة.

## انقسام حقيقة الوجود إلى مطلق ومقيد

يرى صاحب المنظومة ان التقسيم الذي تقدم في مفهوم الوجود ومفهوم العدم، يكون أيضا في حقيقة الوجود. فحقيقة الوجود إما مطلقة أو مقيدة، وقد يعبر عن حقيقة الوجود بتعبير آخر وهو: ان حقيقة الوجود إما خاصة أو عامة.

وهذا التقسيم لحقيقة الوجود بالمطلقة أو المقيدة، والخاصة أو العامة، يختلف عن تقسيم مفهوم الوجود إلى مطلق أو مقيد، وخاص أو عام.

ففي باب المفاهيم إذا قلنا مفهوم عام أو مطلق فهذا يعني: انه يقبل الصدق على كثيرين. والمقيد يعني ان دائرة صدقه على أفراده محدودة وأصغر من دائرة المطلق.

أما في باب حقيقة الوجود، والتي هي ما وراء الذهن، وهي عين الواقع، فلا يصدق فيها المعنى السابق من الاطلاق والتقييد، الذي تقدم في باب المفهوم.

فالخاص والعام بالمعنى المتقدم لا يصدق على الواقعيات. ويذهب الحكماء إلى ان المطلق والمقيد والخاص والعام لابد ان تكون بمعنى آخر.

وهذا الاصطلاح استعاره الفلاسفة من العرفاء، ثم توطن في الفلسفة بمرور الزمن. وعلى هذا الأساس إذا قلنا ان الوجود مطلق وذلك في باب حقيقة الوجود، فهو يعني انه وجود سعي، وإذا قلنا وجود مقيد فيعني انه

محدود، وليس معنى المطلق هو: انه يشمل أفرادا كثيرة، بل المقصود ان له سعة في الواقع. والمقيد: هو الوجود المحدود في الواقع.

من هنا يمكن ان يكون في باب حقيقة الوجود، وجود مطلق ووجود مقيد.

فمثلا وجود الله سبحانه وتعالى وجود لا ماهية له فهو (وجود مطلق). أما وجود الإنسان فهو وجود محدود بالزمان والمكان، محدود بعلته، ومحدود بشروط كثيرة، فهو وجود محدود يوجد إذا توفرت الشروط، وإلا فلا يمكن ان يوجد. فهو موجود في زمان ما معدوم في زمان آخر، وكذا هو موجود في مكان ما معدوم في آخر، ولا يوجد إلا إذا وجدت علته، ولذلك يسمى (وجودا مقيدا).

إلى هنا اتضح ما أراده صاحب المنظومة في معنى المطلق والمقيد في حقيقة الوجود[1]، فهو عندما يقول: الوجود إما مطلق أو مقيد، يريد الوجود الأعم من حقيقة الوجود ومفهوم الوجود، أما في باب العدم فالمقصود هو مفهوم العدم فقط الذي إما ان يكون مطلقا وإما مقيدا لان العدم لا حقيقة له.

## الوجود المطلق بشرط لا والوجود المطلق اللابشرط

فيما يلي بيان لبعض المصطلحات في الوجود المطلق[2] التي تهمنا في فهم مباحث أخرى. إذ قد يستعمل مصطلح (الوجود المطلق) ويكون (المطلق) بمعنى: بشرط لا عن المحدودية، أي انه وجود غير محدود، أي مقيد باللامحدودية، وهذا الوجود يختص بذات الواجب تعالى.

---

(١) إشارة إلى ما ذكره السبزواري في منظومته بقوله:

ان الوجود مَعَ مفهوم العدم — كلاً من اطلاقٍ وتقييدٍ قَسَم

ثم قال في الشرح: وفي تخصيص العدم بإضافة لفظ المفهوم إشارة إلى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه بل جارية في حقيقته.

(٢) مصطلح (الوجود المطلق) من المصطلحات المهمة التي بحثت بصورة مفصلة في الفلسفة والعرفان وقد استعملها العرفاء بمعنى يختلف عن المعنى الذي ذكره الحكماء. كما انه من المحتمل ان يكون للعرفاء اصطلاحات متعددة ومختلفة فيه.

ولذا حين يقال: (أنت الوجود المطلق). المقصود بالمطلق هو بشرط لا عن المحدودية. وقد يذكر (الوجود المطلق) ويراد به: لا بشرط عن بشرط اللائية وبشرط الشيئية. واللابشرط تعني انه يمكن ان يكون محدودا، وكذا يمكن ان لا يكون محدودا.

والوجود المطلق يعني: الوجود الذي يمكن ان يكون محدودا، ويمكن ألا يكون كذلك، فهو مطلق من المحدودية واللامحدودية معا. وعندما نبحث عن الوجود في مباحث أصالة الوجود، وكون الوجود حقيقة مشككة، فالمقصود من الوجود فيها: الوجود المطلق، أي بمعنى اللابشرط، ولذلك يشمل البحث واجب الوجود وممكن الوجود.

## اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي:

تعرضوا هنا إلى مبحث مهم نشير له على وجه الاجمال، ونؤجل تفصيل بيانه إلى محله في المباحث القادمة. وهذا المبحث هو: ان هناك نوعين من اللابشرط في المفاهيم:

١ـ اللابشرط القسمي.

٢ـ اللابشرط المقسمي.

(ظهر هذا المبحث بعد ابن سينا تقريبا) لان المفهوم: إما ان يكون بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط.

وهذه الأقسام الثلاثة انما تكون في مفهوم عام، وهذا العام هو لا بشرط بالنسبة لها.

وهنا قد يقال: ما هو الفرق بين هذا العام واللابشرط الذي هو قسم منه؟

الفرق هو ان هذا يسمى (اللابشرط القسمي) بينما يسمى ذلك (اللابشرط المقسمي). وعلى هذا الأساس حاول العرفاء ان يذكروا نوعين من اللابشرط في حقيقة الوجود. أي مضافا إلى تقسيم مفهوم الوجود المطلق إلى: مطلق بشرط لا، ومطلق لا بشرط، هل يمكن ان نتصور نوعين من اللابشرط في

حقيقة الوجود (لا بشرط قسمي ولابشرط مقسمي)، أم انه لا يوجد سوى نوع واحد؟

لقد بحث هذا الموضوع بصورة مفصلة في آخر بحث العرفانيات في كتاب الأسفار، والذي هو في نهاية مباحث العلة والمعلول.

على كل حال فليس من الضروري الأطناب في مثل هذه البحوث هنا، وما يهمنا هو معرفة المقصود من (الوجود المطلق).

وقد اتضح ان (الوجود المطلق) تارة نريد به: المطلق بشرط لا، والذي ينحصر بواجب الوجود.

وأخرى يكون: المطلق لا بشرط، وهذا يذكر في بحث حقيقة الوجود مقابل الماهية.

# أحكام الوجود السلبية

| | |
|---|---|
| ليس الوجودُ جوهراً ولا عَرَضْ | عند اعتبار ذاته بل بالعَرَض |
| لا شيءَ ضِدُّهُ ولا ماثَلَهُ | وليسَ جزءاً وكذا لا جُزءَ لَهُ |
| إذ قُلِبَ المُقَسِّمُ مقوِّماً | أو القِوامُ مِن لاّ نقيض لزِما |

في الفريدة الأولى من المنظومة (فريدة الوجود والعدم)، ذكرت مسائل تختص بالوجود فقط مثل: أصالة الوجود، وحدة الوجود، الوجود الذهني، كما ذكرت مسائل أخرى خاصة بالعدم، مثل: إن المعدوم ليس بشيء، المعدوم لا يعاد، وغيرها. بعض الأحكام هي من أحكام الوجود، لكنها أحكام عدمية، وفي هذا الفصل سنحاول البحث عن هذه الأحكام في ضوء ما يأتي:

١ـ ان المقصود من الوجود هنا هو حقيقة الوجود وليس مفهومه، كما أن المقصود من حقيقة الوجود هو الوجود المطلق لا المقيد.

والمقصود من الوجود المطلق، هو الوجود المطلق اللابشرط، وليس الوجود المطلق بشرط لا، وأن الوجود المطلق هو المقصود في أبحاث حقيقة الوجود، ووحدة الوجود التي تقدمت.

٢ـ قد يقال: هل يمكن أن تكون للوجود أحكام عدمية، لكي نبحث (في الأحكام السلبية للوجود)؟ مثل هذا السؤال لم يتنبه له صاحب المنظومة، لكنه سؤال مهم جدير بالاجابة.

وفيما يلي بيان مختصر لذلك: ان أحكام الوجود السلبية ترجع دائما إلى سلب السلب، أي أن هناك شيئا يسلب من الوجود، وهذا الشيء المسلوب مرجعه

السلب، نظير الصفات السلبية (صفات الجلال) للباري سبحانه، والتي يكون مرجعها إلى سلب السلب، بمعنى أن كل شيء تسلبه من الباري تعالى فهو في الواقع نوع سلب، لان سلب السلب يساوي الاثبات، وبذلك ترجع الصفات السلبية إلى الصفات الثبوتية. وهذا معنى القول: ان صفات الجلال ترجع إلى صفات الجمال[1].

وهنا يكون المراد بالأحكام السلبية للوجود، هي الأمور التي تمثل مقدارا من المحدودية والعدم، ولو لم تكن أمورا عدمية لما كان لمثل هذه الصفات وجود. وبذلك يكون سلب تلك الصفات من خلال عدمها.

## الأحكام السلبية للوجود

### ١ـ الوجود لا جوهر ولا عرض:

ان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا، فنسلب منه الجوهرية والعرضية. كيف يكون الوجود لا جوهرا ولا عرضا؟

مع أن الجوهر والعرض أمور حقيقية في الخارج، وما نلاحظه من أشياء إما أن تكون جوهرا أو عرضا على وجه الحقيقة، فواقعية الأشياء إما جوهر أو عرض. ومن ناحية أخرى توصف الماهية بانها أمر اعتباري، وإذا كان الأمر هكذا فلابد أن تكون الجوهرية والعرضية أشياء اعتبارية، مع انه لم يقل بذلك أحد؟![2]

---

(١) س: الله تعالى ليس بظالم، فهل هو ليس غير عادل؟

ج: ان نفس الظلم نوع من العدم، نفي الظلم يرجع إلى الوجود.

(٢) س: لكن يمكن أن نحمل الوجود على الجوهر؟

ج: كذلك يمكن حمل الوجود على الماهية دائما، ولكن أشرنا إلى أن حمل الوجود على الماهية هي قضية تحليلية، أي أن هناك واقعية واحدة يحللها العقل إلى وجود وماهية، ثم يعتبر أحدهما انتزاعيا واعتباريا، بينما يعتبر الثاني غير انتزاعي.

لم يورد صاحب المنظومة هذا الاشكال، وكذا لم يذكره أصحاب الحواشي على المنظومة.

وجواب هذا الاشكال هو: ان المقصود بكون الوجود لا جوهرا ولا عرضا، هو حقيقة الوجود باطلاقه، مع قطع النظر عن المحدوديات التي تكون له في المراتب المتأخرة. أي أن البحث في الوجود المطلق، فالوجود المطلق في ذاته من قبل أن يصبح وجودا مقيدا لا يكون جوهرا ولا عرضا.

والجوهرية والعرضية إنما تكون بعد مرتبة تقييد الوجود المطلق، لان حقيقة الوجود في مرتبة ذاتها والتي هي أعم من الوجود بشرط لا والوجود بشرط شيء هي حقيقة مطلقة.

والوجود بشرط لا هو واجب الوجود، وهو غير محدود أيضا، ولكن في مراتب العلية والمعلولية تكون المحدودية لازمة بالنسبة للوجود لانها من لوازم العلية والمعلولية.

وبعد تعين الوجود يكون التعين مساويا للمحدودية، هنا يأتي الكلام بالنسبة للماهية، أي أن الوجود يكون بنحو ما منشأ لانتزاع الماهية.

ولكن في المرتبة السابقة لا يكون الوجود منشأ لانتزاع الماهية، إلا انه عندما بلغ هذه المرتبة صار منشأ لانتزاعها، وهنا نقول: ان العدم تخلل الوجود. وفي هذه المرتبة تكون الأشياء إما جوهرا أو عرضا.

بناء على ذلك يتضح: أن الوجود بذاته، والوجود من هذه الجهة يعني الوجود اللابشرط، وهو الوجود الذي يشمل كل مراتب الوجود.

هنا نلاحظ مراتب الوجود على انها شيء واحد (وهو معنى وحدة حقيقة

---

☜فعندما يقال: ان أحد الأمرين حقيقي (سواء كان الوجود أو الماهية)، سيكون الثاني انتزاعيا، وإذا كان الوجود هو الحقيقي فلابد أن تكون الماهية أمرا انتزاعيا. إذن عندما نثبت الوجود لماهية الجوهر، فإن مثل ذلك مثل كل المواضع التي نسبنا فيها أمرا حقيقيا إلى آخر اعتباري.

الوجود، أي نرى جميع مراتب الوجود كالشخص الواحد) وفي هذه المرتبة لا وجود للماهية، ولا الجوهر أو العرض[1].

**٢ـ الوجود لا ضد ولا مثل له:**

ليس للوجود المطلق ضد، لانه ليس من شيء وراء الوجود حتى يكون ضده.

وافتراض الضد للوجود يقتضي وجود شيئين واقعيين يقابل أحدهما الآخر، ولا يشتركان في أمر. والقول بأن الوجود هو الحقيقة الواحدة التي لا حقيقة سواها، يعني عدم الضد له.

---

(١) س: إذا لم يكن جوهرا ولا عرضا، فما هي واقعيته؟

ج: هو نفس الواقعية.

س: ان مناط الواقعية هو الجوهرية والعرضية وقد سلبناهما من الوجود؟

ج: كلا، ان مناط الواقعية هو الوجود نفسه، مناط الواقعية وراء الجوهرية والعرضية، فالوجود هو الواقعية، والواقعية تعني الوجود. والواقعية في بعض المراحل (المراحل الدانية) تنقسم إلى الجوهرية والعرضية، وهي المراحل التي تتصف بكونها محدودة، فالوجود المحدود هو الذي يكون إما جوهرا وإما عرضا، وهذه الجوهرية والعرضية باعتبار محدوديته. أما الوجود غير المحدود فهو ليس جوهرا ولا عرضا.

س: يلزم من القول الذي ذكره الأخ (ان مناط الواقعية هو الجوهرية والعرضية) القول بأصالة الماهية؟

ج: نعم، إذا فصلنا الواقعية عن الوجود، تكون الماهية هي الواقعية، ولكن هذه المباحث مبنية على القول بأصال الوجود.

س: على هذا الأساس لا يمكن تصور العدم المطلق؟

ج: العدم المطلق ليس شيئا، وإنما هو أمر ذهني، ليس له واقعية في الخارج، ويكون مفهوم العدم المطلق مقابل الوجود المطلق، لذا يقال: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، المعدوم المطلق ليس بشيء، المعدوم المطلق يعني اللاشيء المطلق، واللاشيء المطلق يعني عدم وجود شيء.

كذلك لا يمكن فرض مثل أو نظير للوجود، ولهذا يقال: الوجود لا ضد ولا مثل له.

### ٣ـ الوجود لا جزء ولا كل له:

لا جزء للوجود، لانه إذا كان هناك (كل) يتألف من أمرين مختلفين، فكل واحد من هذين الشيئين يكون جزءا من ذلك (الكل).

ومثال ذلك في عالم الماهيات، هو قولنا: الإنسان كل له جزءان: حيوان وناطق.

وفي عالم الأعيان، هو قولنا: الماء كل له جزءان: الأوكسجين والهيدروجين. أما لو لاحظنا أصل حقيقة الوجود، والتي ليس وراءها شيء، وكل ما وراءها هو (عدم محض) أو اعتبار محض (يعني الماهية)، فلا معنى لان يكون له جزء.

ولذا لو قلنا بوجود جزء لوجود، فمعنى ذلك: انه (كل) تكون من شيئين من غير حقيقته، وهذا لا معنى له، لان الوجود لا غير له.

كما أن الوجود ليس له (كل)، لانه لو كان له كل، لكان ذلك يعني أن له (جزءا)، ولابد من وجود جزء آخر، أي هذه واقعية ولابد من واقعية أخرى تنضم إليها، ليحصل منهما شيء ثالث، وقد ذكرنا انه لا يمكن فرض أمر آخر غير الوجود.

ولذا يقال: الوجود بإطلاقه لا جوهر ولا عرض، ولا ضد ولا مثل له، ولا جزء ولا كل له، بمعنى انه ليس جزءا لشيء ولا شيء يكون جزءا له:

ليس الوجود جوهراً ولا عَرَضْ    عند اعتبار ذاته بل بالعرضِ

إذا لاحظنا الوجود بذاته فهو ليس جوهرا ولا عرضا. نعم، يمكن أن يكون للوجود كل ما نفيناه عنه، ولكن ذلك بتبع الماهية، أي بعد مرحلة الماهية، فالماهية اما جوهر أو عرض، والماهية التي هي جوهر يلزم أن يكون وجودها جوهرا كذلك تبعا لها، ولذا نقول: وجود الجوهر، وجود العرض، وجود الضد،

وجـود المثـل. أي في مرحلـة الماهيـة تكـون كـل هـذه الأحكـام للماهيـة وننسـبها بالعرض للوجود[1].

## بيان السبزواري في الأحكام السلبية للوجود

ما ذكرناه هو البيان الحقيقي لهذا الموضوع، إلا أن السبزواري قد عرضه بنحو آخر، اعتمد فيه بصورة رئيسية على (الاصطلاح)، ومن هنا يمكن أن يرد عليه إشكال في أن المطلب الذي ذكره يرتبط بالاصطلاح.

فهو يقول: ان الوجود ليس جوهرا، لان (الجوهر ماهية إن وجد في الخارج وجد لا في موضوع) ويرد عليه: ان هذا التعريف هو تعريف لماهية الجوهر، وأنت لا تقول: بأصالة الماهية وإنما تقول بأصالة الوجود، ولهذا يمكنك أن تعرف الجوهر بتعريف آخر فتقول: (الجوهر وجود ليس في موضوع) ولذلك يكون القول بأن الوجود ليس جوهرا، بالاعتماد على التعريف السابق للجوهر، غير تام.

أما دليله على عدم الضد للوجود فهو: إنما لا يكون للوجود ضد، لان تعريف الضد هو: الضدان أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد. وغير الوجود ليس وجودا. ومن الواضح أن ما أفاده السبزواري هنا إنما هو أيضا فى حدود الألفاظ والتعريف ولم يتجاوز ذلك.

وإن مثل هذه البيانات لا تنفع سوى المبتدئين، وكذلك دليله على أن الوجود لا مثل له، فهو يقول: إنما لا يكون للوجود مثل لان تعريف المثل هو: المثلان أمران يشتركان في نوع واحد، أي فردان لنوع واحد. وبما أن الوجود لا نوع له، لانه لا ماهية له، إذن لا مثل له.

ومن الواضح أن هذا الدليل يبتني على التعريف كسابقيه وهو ليس برهانا.

---

(١) س: هل الوجود الذي يعرض على الماهية هو الوجود المطلق؟

ج: وجود مطلق بالمعنى الذي ذكرناه في باب مفهوم الوجود، من أن الوجود إما مطلق وإما مقيد، وإن كان وجودا مقيدا وفق ما ذكرناه في حقيقة الوجود.

ولما كانت هذه الاستدلالات تعتمد على التعريف والاصطلاح، فيمكن أن يعرف شخص آخر الجوهر بتعريف آخر. فيقول مثلا: هو الشيء الذي لا يكون وجوده حالا في شيء آخر، والعرض: هو الشيء الذي يكون وجوده حالا في شيء آخر. ولما كان الحكماء في السابق يعتقدون بأصالة الماهية فقد عرفوا الواقعيات المستقلة الخارجية بالتعريف السابق الذي يقول: الماهية التي إذا وجدت إنما توجد مستقلة، وعرفوا الواقعيات غير المستقلة بقولهم: الماهية التي إذا وجدت لا توجد مستقلة. وعرفوا الواقعيات غير المستقلة بقولهم: الماهية التي إذا وجدت لا توجد مستقلة.

وبعد أن ظهر القول بأصالة الوجود، ذكر تعريف آخر للجوهر، وعلى هذا يقال: ان الوجودات في الخارج (في عالم المادة والطبيعة) على نوعين:

١ـ وجودات مستقلة عن الموضوع.

٢ـ وجودات لابد لها عند وجودها أن تحل في شيء آخر.

بناء على ذلك لا يمكن الاعتماد على ما ورد في التعريف السابق[١].

## برهان السبزواري على أن الوجود لا جزء له:

حاول السبزواري أن يقيم برهانا على هذه المسألة على عكس ما فعله في الأحكام السلبية للوجود الأخرى التي تقدم الكلام فيها، ولذا قال في آخر هذا الفصل:

إذ قُلِبَ المُقَسِّمُ مقوِّماً        أو القِوامُ مِن لاّ نقيض لزِما

ولكي يتضح هذا البرهان، نذكر مقدمات في بيان أنواع التركيب، أي أنواع الجزء.

---

(١) س: قد يرد هنا إشكال وهو: ان الوجود حقيقة مشككة، ولكن لا تشكيك بين الجوهر والعرض، بل بينهما تفاوت نوعي؟

ج: بناء على القول بأصالة الماهية يكون التفاوت بينهما نوعيا، وأما بناء على القول بأصالة الوجود فان التفاوت تشكيكي، لانه مع القول بأصالة الوجود يكون الملحوظ هو الوجود..

**المقدمة الأولى:** التركيب الحقيقي والتركيب الاعتباري.

يقال: ان المركبات، وهي الأشياء التي تحتوي على أجزاء، على قسمين:

**١ـ المركبات الاعتبارية:**

وهي التي لا حقيقة لوحدتها في الخارج. وهذا النوع غير قابل للبحث، وهو مثل ما لو اعتبرنا جهاز التسجيل هذا الذي أمامنا شيئا واحدا، وإن كانت هذه الوحدة في الواقع وحدة غير واقعية، وإنما هي أمر اعتباري اعتبرناه نحن، أي لا يوجد في الواقع جزء وكل واقعي، والكل هنا اعتباري.

**٢ـ المركبات الحقيقية:**

وهي المركبات التي توجد بين أجزائها وحدة حقيقية.

**المقدمة الثانية:** التركيب الحقيقي العقلي والتركيب الحقيقي الخارجي.

ينقسم التركيب الحقيقي إلى: تركيب عقلي. وتركيب عيني (خارجي).

التركيب العقلي هو: ان الشيء لا تكون له حيثيتان مختلفتان في الخارج، ولكن العقل يقوم بتحليل ذلك الشيء إلى شيئين، مع انه لا يمكن الفصل في الخارج بين هاتين الحيثيتين. ولكن العقل قادر على مثل هذا الفصل والتحليل في ظرفه وليس في الخارج.

مثال ذلك: تركيب الشيء من أجزاء الماهية، وهي الجنس والفصل، فحين نقول: الإنسان حيوان ناطق لا يعني ذلك ان الإنسان في الخارج نصفه حيوان والنصف الآخر ناطق، ولا يمكن أن نشير إلى الإنسان في الخارج ونقول: هذا الجزء حيوان، وذاك الجزء ناطق، وإنما الإنسان بتمام وجوده حيوان كما انه بتمام وجوده ناطق، وهذا الموجود في عالم الخارج، هو حيوان، وهو ناطق، وليس الحيوان فيه غير الناطق.

مثال آخر: عندما نقول: الخط كم متصل ذو بعد واحد. فهل يعني ذلك ان الخط في الخارج عبارة عن أشياء ثلاثة: أحدها هو الكمية، والآخر هو الاتصال، والثالث هو ذو بعد واحد؟ أو انه بمجموعه هو كمية، وهو اتصال، وذو بعد واحد؟

من الواضح أن الخط في الخارج شيء واحد، لكن العقل يقوم بتحليل الخط إلى هذه الأشياء الثلاثة، والتي هي في الخارج شيء واحد، وهو الخط فهو بتمام وجوده كم، كما انه متصل وذو بعد واحد، وإنما نقول بالتفصيل بحسب التحليل العقلي.

**المقدمة الثالثة:** التركيب الخارجي المقداري والتركيب الخارجي غير المقداري.

ذهب الحكماء إلى أن المركب الخارجي على قسمين:

١ـ مركب مقداري.

٢ـ مركب غير مقداري.

أي أن هناك (كلا مقداريا) و (كلا غير مقداري).

**الكل غير المقداري:**

يعني أن الشيء الخارجي له مرتبتا وجود، ولكن من دون انفصال بين هاتين المرتبتين من ناحية الكم، ومثال ذلك تركيب الجسم من: المادة والصورة.

الوحدة هنا بين المادة والصورة هي من نوع الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، حيث لا يمكن الفصل بينهما على أساس المقدارية.

ونشير مثلا إلى هذا القسم، فنقول: هذه هي المادة، وتلك هي الصورة. فإن المادة في الواقع وعالم الخارج هي غير الصورة، أما الجنس والفصل فلا يوجد بينهما أي نوع من الغيرية في الخارج.

ومع أن الصورة غير المادة، لكن لا يتمكن الذهن من التفكيك بينهما في الخارج، فالصورة بتمام وجودها حالة في المادة، والمادة بتمام وجودها قائمة بالصورة، مع العلم أن رابطة الحالية والمحلية موجودة في الخارج. ومن الأفضل أن نمثل بالجوهر والعرض الذي ذكره الشيخ ابن سينا.

فتارة نقول: الشيء الفلاني حل في الشيء الفلاني، كما نقول: حل الماء في التراب، وهنا يكون (الحلول) بمعنى (النفوذ)، أي انه توجد بين ذرات التراب مسامات وفجوات كان يشغلها الهواء، وقد حل فيها الماء.

وهذا يعني وجود شيئين في الخارج، يشغل كل واحد منهما حيزا، فهما في الواقع مخلوطان، أو حسب قول الشيخ: إذا أدخلنا مسمارا في الجدار، نقول: المسمار حل في الجدار، وإن كان المسمار في الواقع شغل حيزا، وأحاط سطح الحائط بسطح المسمار.

وتارة أخرى نقول: إن الشيء الفلاني حل في الشيء الآخر كما يحل اللون في الجسم. والمثال المناسب لذلك هو: الأخشاب ذات اللون الأبيض التي تنشر، فكلما تم نشر طبقة منها تخرج الطبقة التي تحتها وهي محتفظة بلونها الأبيض.

وفي هذه الحالة نلاحظ اللون باقيا معها، فهو لا يغطي سطح الخشبة فحسب بل يمتزج بها بذراتها، وكلما فصلنا جزءا منها نرى اللون لم يزل موجودا. وامتزاج اللون مع الخشبة لا يعني أن اللون له حيز معين يشغله غير الحيز الذي تشغله الخشبة، وإنما الحيز الذي يشغله الخشب هو نفسه الذي يشغله اللون، أي لا يوجد مكان مستقل للخشبة غير مكان اللون.

إلا انه مع ذلك فإن وجود اللون غير وجود الخشبة، لان الخشبة يمكن أن تكون بلون آخر غير لونها الفعلي، مع ان ذلك لا يعني ترك اللون الأول لمكانه ليحل محله اللون الثاني. هكذا تكون العلاقة بين المادة والصورة.

**أما الكل المقداري:**

فهو الكل الذي يستطيع الذهن أن يقسمه في الخارج، فيقول ولو على مستوى الفرض: هذا الجانب نصف، وذاك نصف.

## توضيح برهان السبزواري على أن الوجود لا جزء له:

بعد بيان هذه المقدمات نحاول توضيح ما أفاده السبزواري. حيث يقول: إذا أثبتنا انه ليس للوجود جزء تحليلي، فهذا يكفي لنفي بقية أنواع الأجزاء منه، لانه إذا كان الجزء التحليلي منفيا، فينفي أي جزء آخر للوجود، طبقا للبيان الآتي: إذا لم يكن للوجود جزء تحليلي، فهذا يعني انه لا جنس ولا فصل له.

والمعروف ان الفصل يحقق الجنس[1]، لان الجنس مفهوم مبهم لا يتحقق إلا ضمن الفصل.

ويمكن أن نمثل لذلك (باللون)، فاللون لا يمكن أن يكون له وجود إلا إذا كان أبيض، أو أحمر، أو أسود..الخ.

كذلك العدد لا يمكن أن يوجد بصورة صرفة وخالصة، فلا يتحقق عدد في الخارج إلا أن يكون واحدا، أو اثنين، أو ثلاثة..الخ[2].

ثم يضيف صاحب المنظومة: إذا كان الوجود مركبا عقليا، وله جزء تحليلي، فلابد أن يكون له جنس وفصل، وإذا كان له جنس وفصل، فهل جنسه هو الوجود أم غيره؟ وليس للوجود سوى العدم أو الماهية. وإذا كان جنس الوجود هو (الوجود)، فما هو فصل الوجود؟

الفصل هو الذي يحقق الجنس، أي هو الذي يمنحه الوجود، والمفروض هنا هو: ان الجنس هو الوجود، فالفصل يعطي الجنس ذات الجنس، أي انه يعطي

---

(١) س: هل يكون مقوما له؟

ج: كلا، الفصل مقسم للجنس.

(٢) س: هل يصح أن يكون الوجود مفهوما مبهما لا يتحقق إلا بأفراده؟

ج: كلا، لا يمكن أن يكون الوجود كذلك، بل العكس هو الصحيح بالنسبة له، لان الوجود نفسه هو التحقق، وكل الأشياء مبهمة، وإنما تتعين وتتشخص بالوجود، وهنا يتضح الفرق بين القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية. فبناء على القول بأصالة الماهية يكون الوجود أمرا مبهما يتحقق بالماهية، وهو ما ذهب له هيغل وغيره. وإن لم يطرح القدماء مسألة أصالة الوجود أو الماهية، لكن تفكير الكثير منهم يقترب من ذلك.

أما على القول بأصالة الوجود فإن القضية تكون معكوسة، أي أن كل شيء سوى الوجود هو أمر مبهم ويتحقق بالوجود. ومن المعلوم أننا نقرر بحوثنا على أساس أصالة الوجود.

الوجود للجنس، لاننا فرضنا أن الجنس هو الوجود.

فأصبحت علاقة الجنس بالفصل هي علاقة المقوم والمتقوم، وليس علاقة المقسم، لان رابطة المقسم تعني أن ذات الفصل غير ذات الجنس، ولان هذه غير تلك الذات، وتلك الذات غير الوجود، لذلك نقول: إن الفصل يمنح تلك الذات الوجود، فيمكن أن يكون مقسما للجنس.

أما إذا كان الجنس هو عين الوجود، والفصل يعطي للجنس ذات الجنس، أي يعطيه قوام ذاته، ولم يقسمه إلى أمر متحقق بهذه الكيفية، وآخر متحقق بكيفية أخرى، فيلزم أن يكون الأمر المقسم مقوما.

أما إذا قلنا إن جنس الوجود (غير الوجود)، فهذا يعني أن حقيقة الوجود تتألف وتتقوم من نقيضها وهو العدم، أو من شيء في قوة النقيض، أي اعتباري محض وهو الماهية، وهذا معنى قوله:

**أو القوامُ من نقيضٍ لَزِما[1].**

---

(١) س: لقد أقام البرهان على سلب الجنس والفصل عن الوجود؟

ج: نعم، هو كذلك.

س: ذكرنا في أوائل مباحث الوجود: أن الوجود أمر بديهي، وهذا يعني انه لا جنس ولا فصل له بالبداهة أيضا؟

ج: نعم، كان البحث هناك في أن الوجود باعتباره مفهوما بسيطا فلا يمكن أن يكون له جنس أو فصل. وفيما سبق كان محور الكلام هو مفهوم الوجود: (مفهومه من أعرف الأشياء)، وقد برهنا على عدم إمكان الجنس والفصل له، لان مفهوم الوجود أعم المفاهيم، وفرض الجنس له يعني وجود مفهوم أعم منه.

أما هنا فالكلام يدور حول حقيقة الوجود، وهل لها جنس وفصل أم لا؟

س: أشرتم في إحدى المرات إلى أن صدر المتألهين يقول في كتابه (المبدأ والمعاد): إذا كان معنى الجوهر هو القائم بالذات، فيمكن القول: إن ذات الحق جوهر. فهل يصح القول (في مقام الذات) انها جوهر؟ ☜

ج: صحيح، ان نتيجة هذا القول ما ذكرتم. وما أفاده صدر المتألهين هو: انه إذا تمسكنا بالتعريف القديم للجوهر (وهو الماهية التي تقوم بذاتها عند وجودها) فلا يصح ان توصف ذات الحق بالجوهر. آما إذا عرفنا الجوهر بانه: (الشيء القائم بذاته)، فهذا التعريف يشمل الوجود، وعليه يمكن آن نطلق على ذات الباري تعالى انها جوهر.

س: هل يمكن وصف ذات الباري بالجوهر؟

ج: نعم، يمكن أن نقول: انه جوهر بالمعنى المتقدم.

والجوهر الذي تم سلبه هو ما يكون داخلا في تعريف الماهية، وقد أدرجناه فيما سبق تحت مفهوم الماهية.

وعندما نقول: ان حقيقة الوجود لا جوهر ولا عرض، نعني بذلك: بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء جوهرا، لا تكون حقيقة الوجود جوهرا ولا عرضا. لان هذا المعنى للجوهر هو من أحكام مراتب حقيقة الوجود. وكل ما قيل حول الجوهر والعرض بناء على أصالة الوجود (وما قاله القدماء بالنسبة للماهية). إنما يصدق على بعض مراتب الوجود.

س: ماذا يعني استعمال لفظ (التجوهر)؟ فهل هو ناظر إلى الماهية أم الوجود؟

ج: هذا اللفظ من الكلمات ذات الاصطلاحين: فتارة يعني الجوهر، الجوهرية مقابل العرضية. وأخرى يعني التجوهر نفس الذات.

وقد نتج عن ذلك خلط بين الجوهر والذات في الفلسفة الغربية. ان مثل هذا الاشتباه قد وقع فيه بعض العلماء المسلمين عندما ترجمت الفلسفة اليونانية، وإن كان الحكماء المسلمون قد تنبهوا لذلك بعد حين. وربما كان سبب هذا الخلط والاشتباه يعود إلى أن المصطلحات في الفلسفة اليونانية لم تكن متمايزة بصورة واضحة.

وفيما يلي توضيح موجز لمصطلحي الجوهر والعرض: ذكرنا سابقا ان مصطلح (عرض) حين يستعمل في باب المقولات، يكون المراد به المعنى الذي يقابل مصطلح (الجوهر)،أي العرض الذي تقع تحته بقية المقولات، غير الجوهر، والجوهر هنا يعني

﴿ المقولة التي تقابل تلك المقولات (الأعراض). ولا يكون الجوهر أو العرض هنا من الأمور النسبية، فلا يصح أن يقال: إن هذا الشيء جوهر بالنسبة إلى الشيء الفلاني، وعرض بالنسبة لشيء آخر، فالعرض عرض والجوهر جوهر.

وفي بعض الأحيان تطلق كلمة (عرض) ويراد بها: ان شيئا بالقياس إلى شيء آخر ليس هو من ذاتياته.

ومن المناسب أن يعبر عن ذلك (بالعرضي)، لانه ربما يكون هذا الشيء ذاتيا بالقياس إلى شيء ثان، فهو إذن أمر نسبي.

فمثلا (الناطق) ذاتي بالنسبة للإنسان، وهو ليس ذاتيا بالنسبة للحيوان، وإنما عرضي، فهو ذاتي للإنسان لانه جزء الإنسان، لكنه ليس جزءا للحيوان، فلا يكون ذاتيا بالنسبة له، وإنما الحيوان والناطق جزءا الإنسان.

والكمية أيضا تكون ذاتية بالنسبة للخط، ولكنها ليست ذاتية بالنسبة للاتصال، وإنما هي عرضية له، لان الكمية جنس والاتصال فصل. إذن الذاتي والعرضي يصدق على الجوهر (كالناطق)، كما يصدق على العرض مثل (الكمية)، فالناطق بالنسبة للإنسان ذاتي، وهو عرضي بالنسبة للحيوان، والكمية وهي (عرض) تكون ذاتية بالنسبة إلى الخط، وعرضية بالنسبة للاتصال.

من هنا يتبين ان اصطلاح الجوهر والعرض مغاير تماما لاصطلاح الذاتي والعرضي، لان الذاتي والعرضي أمور نسبية، يمكن أن تضم الجواهر والأعراض، حيث لاحظنا أن في كليهما الذاتي والعرضي.

بعد أن اتضح الفرق بين العرض والعرضي، سنجد الشيء نفسه في مورد الجوهر (وإن كان هذا الاصطلاح في مورد الجوهر قليلا جدا)، إذ تارة يراد بالجوهر ما يقابل العرض.

وأخرى يكون اصطلاح (جوهري) بمعنى ذاتي، حيث نقول مثلا: الشيء الفلاني جوهري ذلك الشيء، أي انه ذاتي بالنسبة له، كما كنا نعبر عن (العرضي). أما مصطلح (تجوهر) فعندما يطلق قد يراد به (الجوهر) كما في (كتاب الاشارات)، ﴾

☜ وقد يراد به (الجوهري) أي الذاتي.

س: يمكن ملاحظة هذا الاستعمال في المنطق في باب التعريف، حيث نجد المير سيد شريف في (الكبرى) يقول: أي شيء هو في جوهره؟

ج: هذا مثال جيد جدا، فالمقصود من الجوهر هنا الذاتي، أي أن قوله: أي شيء هو في جوهره، بمعنى أي شيء هو في ذاته. ويمكن أن يكون الاستعمال في مورد الجوهر والعرض، لان المقصود من الجوهر هنا هو الذات.

هذا نموذج من الاصطلاحات القديمة التي يكتنفها الكثير من الغموض، والذي لا يمكن تجاوزه إلا بالاعتماد على القرائن.

س: يقال ان كلمة (جوهر) استعملت في فلسفة أرسطو بمعنيين، فهي إما أن تستعمل بمعنى الماهية الكلية التي تقابل الأعراض، أو بمعنى ذات الفرد؟

ج: لقد ذكرت ذلك قبل قليل، فالفرد سواء كان جوهرا أو عرضا، هو فرد مشخص، فالعرض كما الجوهر له أفراد مشخصة، ولذا كما يصح أن نقول في هذا الجسم مثلا (انه فرد من أفراد الجسم)، كذلك يصح أن نقول من جهة كونه أبيض انه فرد من أفراد البياض.

س: هل يكون جزئيا؟

ج: نعم، كل فرد هو جزئي.

يمكن إجمال الكلام فيما تقدم: ان هذه المصطلحات كانت مبهمة في التراث الفلسفي القديم، ولذلك صارت سببا للجدل فيما بعد، ثم تجلت الفروق فيما بينها وزال عنها الغموض بصورة تدريجية مع مرور الزمن. ولذا نجد كلمة (الجوهري) في الفلسفة الإسلامية تستعمل بمعنى الذاتي، ولا تستعمل كلمة (الجوهر) بهذا المعنى.

أما العرض والعرضي، فإذا أرادوا الاستعمال في باب المقولات يعبرون (بالعرض) بينما يعبرون (بالعرضي) في باب ايساغوجي (الكليات الخمسة). أما في مقابل الجوهر فيعبرون (بالعرض).

س: إذن يكون معنى القاعدة القائلة: (كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات) هو (كل☜

---

☞ عرضي ينتهي إلى ذاتي)؟

ج: نعم.

س: لدى أرسطو والفلسفة المدرسية في أوروبا تعبير آخر هو (الصورة الجوهرية)؟

ج: نعم، الصورة الجوهرية هي الصورة النوعية، فهم يعبرون بالصورة النوعية، وكذلك الصورة الجوهرية.

س: يتخيلون انها الصورة النوعية، أي Substantial Sort؟

ج: نعم، هي الصورة النوعية.

س: كيف يميزون بين الذاتي والعرضي في مقابل الجوهر والعرض؟

ج: يقولون: Essentail And Accidental ذاتي، و Accidental عرضي.

# منشأ كثرة الوجود

| | |
|---|---|
| بِكَثْرةِ الموضوعِ قد تَكثَّرا | وكونُه مُشككاً قد ظَهَرا |
| المَيْزُ إمّا بِتمَامِ الذاتِ | أو بَعضِها أو جا بِمُنضَمّاتِ |
| بالنقصِ والكمالِ في المَهِيَّةِ | أيضاً يجوزُ عِنْدَ الإشراقِيَّةِ |

## وحدة الوجود وكثرته

بحث كثرة الوجود يقابل البحث السابق في وحدة الوجود. وقد أشرنا في باب حقيقة الوجود (الحقيقة المطلقة لا بشرط) أن الوجود حقيقة واحدة (وهذا يقابل القول بتباين الوجودات، الذي يذهب إلى أن كل وجود يغاير الوجود الآخر ويباينه بالذات، ولا سنخية بين وجود ووجود آخر).

أي أن الحقيقة في هذا الشيء والتي هي عين واقعيته لا تختلف عن حقيقة الأشياء الأخرى بالذات، وإن بينها وحدة سنخية، حيث إن الواقعية في الأشياء كلها أمر واحد ومن سنخ واحد، ولكنها تتعلق بشيء، فنعبرعن ذلك الشيء بالماهية، ونعبر عن الشيء الآخر الذي تعلقت به بماهية أخرى.. وهكذا.

وقد كنا نقصد بالوحدة في باب وحدة الوجود، الوحدة السنخية، وهذه الوحدة السنخية لا تنافي الوحدة الشخصية، أي يمكن النظر إلى مراتب الوجود بلحاظ معين كانها شخص واحد، أي أن تمام الوجود من أوله إلى آخره بمنزلة الجسم الواحد والشخص الواحد، ولكن مع حفظ المراتب باختلاف المراتب.

## وحدة الوجود العرفانية ووحدة الوجود التشكيكية:

ذكرنا فيما سبق (في باب وحدة حقيقة الوجود) أن بعض القائلين بوحدة حقيقة الوجود يرفضون أي نوع من أنواع الكثرة في هذه الحقيقة.

وتلك هي وحدة الوجود العرفانية تقريبا، أي أن العرفاء (على الأقل في بعض نظرياتهم حول وحدة الوجود) يقولون بهذه الفكرة، بمعنى انه لا يمكن لحقيقة الوجود من جهة انها حقيقة الوجود أن تقبل أي نوع من أنواع الكثرة.

ولهذا اعتبروا حقيقة الوجود مساوية لذات الحق تعالى، وكل ما وراء ذاته هو من صفاته وشؤونه، وصفاته وشؤونه هي بمنزلة نوع من الاعتبارات إزاءه، أي عندما يضاف إلى اعتبار من الاعتبارات يصير هذا الاعتبار اسما وصفة.

وجميع الماهيات ترجع إلى شؤون الحق تعالى، أو هي أمور توجد في مرتبة ذات الحق تعالى على نحو وجود علمي.

هذه هي نظرية العرفاء بصورتها المكثفة الشديدة[1]. ولكن بعض القائلين بوحدة الوجود آمنوا بنوع من الكثرة في حقيقة الوجود، وهي ما تسمى: بالوحدة في عين الكثرة، أو الكثرة في عين الوحدة، أو الوحدة التشكيكية. وصاحب المنظومة أحد الذين قالوا بهذا النوع من الوحدة.

---

(١) في المراسلات التي جرت بين السيد أحمد الكربلائي والعلامة الشيخ محمد حسين الأصفهاني، والتي نشرها الأستاذ الآشتياني في مجلة «جاويدان خرد»، وهي مكاتبة ذات قيمة علمية هامة، تدور حول وحدة الوجود، وبحثت فيها هذه المسألة بشكل مفصل أكثر من أي مكان آخر.

وقد كان الشيخ الأصفهاني يفكر تفكيرا فلسفيا، ويؤمن بوحدة الوجود التشكيكية، بينما كان السيد أحمد من رجال العرفان، ويؤمن بوحدة الوجود العرفانية هذه التي ذكرناها.

س: هل التشكيك في الوجود هو تشكيك في مظاهره؟

ج: نعم، التشكيك في الحقيقة تشكيك في مظاهر الوجود.

وهذه الوحدة لا تباين أي نوع من أنواع الكثرة، ولذلك فلا يوجد اختلاف بين الفصل السابق الذي كان يبحث في وحدة الوجود، وهذا الفصل الذي يبحث في كثرة الوجود، فالمقصود من تكثر الوجود هو تكثر حقيقة الوجود الواحدة، التي تكون كثرتها في عين وحدتها.

وعادة ما يذكر نور الشمس كمثال للمبتدئين في هذا الموضوع، فإن نور الشمس عندما يخترق مجموعة مختلفة من الألواح الزجاجية، فانه يتكثر تبعا لتكثر الزجاج، مع انه في ذاته أمر واحد، أي أن الكثرة ليست من ذاته، وإنما وجدت بفعل القابل له (سوف نبحث هذا الموضوع في المستقبل إن شاء الله).

## الكثرة الطولية والكثرة العرضية

يقول صاحب المنظومة بنوعين من الكثرة للوجود (لم يعبر هو بنوعين من الكثرة، ولكن مقصوده هو ذلك، وإن عبر عن أحد النوعين بنحو آخر)، وهما:

### ١ـ الكثرة تبعاً للموضوع

أي تبعا للماهيات[1] وهذه الكثرة التي تكون بتبع الماهيات، مثل: ان وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس، باعتبار ان هذا الوجود إنسان، وذاك الوجود فرس. وإن لم يكن الأمر كذلك يلزم أن تكون الماهيتان ماهية واحدة، فإما الإنسان موجود وإما الفرس. ولكن لما كان الوجود هنا وجودين، فوجود الإنسان غير وجود الفرس، باعتبار أن متعلق الوجود هنا الإنسان وفي محل آخر الفرس.

ومن المناسب أن نمثل لذلك بهذا المثال الرياضي وهو: ان هناك وجودا يسمى (الدائرة)، ووجودا آخر هو (المثلث)، والمثلث في ذاته غير الدائرة، كما أن الدائرة في ذاتها غير المثلث، فلابد أن يكون وجود الدائرة غير وجود المثلث،

---

(١) المقصود من الموضوع هنا هو الماهيات، إذ إن السبزواري نفسه يقول: ان المراد من الموضوع هنا هو ما يقابل المحمول، أي انه عندما يكون الوجود محمولا تكون الماهيات موضوعا.

ووجود المثلث ليس عين وجود الدائرة.

والماهيات تشبه القابلات، فكما ان القابلات تكون منشأ لتكثر المقبول، كذلك تكون الماهيات منشأ لتكثر الوجود، مع ان المقبول يمكن أن يكون شيئا واحدا في ذاته، ولكنه وباعتبار تعدد القابلات يكون له نوع كثرة.

وقد ورد في القرآن الكريم ما يشبه ذلك (وإن كان المثل ناظرا إلى جهة أخرى)، يقول تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً﴾.

ينزل الماء من السماء بشكل وحدة واحدة، ولكن بعد ذلك يأخذ كل واد وكل نهر بالقدر الذي يتحمله، بقدر ظرفيته، وهنا سيتعدد الماء بتعدد الأودية والانهار، ويأخذ كل قسم من الماء شكل الوادي والنهر الذي حل فيه. وهذا نوع تكثر، ولولا الماهيات لما وجد هذا النوع من الكثرة.

إذن تكون الماهيات بمثابة القابلات، وهذا نوع من الكثرة، وهي كثرة عرضية.

**٢ـ الكثرة الطولية أو الكثرة التشكيكية:**

الكثرة التي تحدثنا عنها سابقا، والتي كانت بتبع الماهيات ليست كثرة طولية تشكيكية، حيث لا يكون مرجع الاختلاف فيها بين وجود الدائرة ووجود المثلث، باعتبار أن أحد الوجودين أشد من الآخر، وكذا لا أولوية، أو تقدم وتأخر بينهما، وإنما هما وجودان أحدهما في عرض الآخر، وبسبب الاختلاف بين القابلات حصلت الكثرة بينهما.

أما النوع الثاني من الكثرة وهو الكثرة الطولية، فالأمر فيه ليس كالسابق، لان الكثرة فيه سببها الطولية، والمراتب، والعلية والمعلولية.

وتكون هذه الكثرة باعتبار العلية والمعلولية، فالعلة بذاتها تقتضي التقدم على المعلول، ولا يمكن أن تكون رتبة وجود المعلول هي عين رتبة وجود العلة (لان وجود المعلول هو نفس تلك الرتبة من الوجود بكل خصوصياتها).

لذلك يلزم أن يكون المعلول في مرتبة غير المرتبة التي تكون فيها العلة، فهو دائما متأخر عنها.

إذن الاختلاف يكون بين العلة والمعلول في التقدم والتأخر، بمعنى انها تكون في مرتبة بينما يكون المعلول في مرتبة أدنى، وبتعبير آخر: العلة أشد من المعلول، والمعلول أضعف منها. وهذه كثرة يتصف بها الوجود.

وقد امتنع صاحب المنظومة من تسمية هذا النوع من الكثرة بالكثرة، فلم يذكر: أن تكثر الوجود بالماهيات وبالتشكيك. مع انه كان يعني ذلك كما ذكر هو في الحاشية: ان إحدى هاتين الكثرتين روحانية والأخرى ظلمانية، والكثرة التشكيكية سماها نورانية، لان ما به الاختلاف فيها هو الوجود، أما الكثرة بتبع الماهيات فسماها بالكثرة الظلمانية، لان ما به الاختلاف فيها هو الماهيات.

وعلى هذا الأساس لم يعبر عن النوعين بالكثرة، حين قال: (في أن تكثر الوجود بالماهيات وانه مقول بالتشكيك).

ولم يقل: للوجود تكثران، تكثر بالماهيات، وتكثر بالطولية أو بالتشكيك[1]. بينما هو كان يقصد هذا، ولكنه لم يوضحه بتعبيره.

ويقول السبزواري بعد ذلك: مع أننا لم نعبر بهذا التعبير، ولكن مقصودنا يفهم من التعبير الذي استعملناه، وهو أن مرادنا نوعا الكثرة.

ثم قال:

الميزُ إمّا بتمامِ الذاتِ　　　أو بعضِها أو جا بمنضمّاتِ

**التكثر مساوٍ للتمايز:**

يقال: ان التكثر يساوي التمايز، والتمايز يساوي التكثر، فإذا لم يكن ميْز

---

(١) س: ما هو نوع الواو في قوله: وانه مقول بالتشكيك؟

ج: يعني أن هناك أمرين يريد بيانهما.

س: هل هي واو التفريع؟

ج: كلا، يريد أن يقول بوجود مطلبين هنا.

فلا معنى للكثرة والتعدد أصلا.

وهل يمكن فرض تعدد وكثرة، ووجود شيئين أو أكثر، لا يوجد بينهما أي نوع من التمايز (التمايز المقصود هو في الواقع ونفس الأمر، وإلا فقد لا يميز أحيانا بين التوأم من البشر)؟

من المحال أن يوجد شيئان، هما في الواقع ونفس الأمر اثنان، وفي عين انهما اثنان يكونان أمرا واحدا، لانه عندما نقول: انهما اثنان، فهذا يعني انه لو وجد بينهما ألف شبه، فلابد من اختصاص أحدهما بشيء ليس موجودا في الآخر. فهل يمكن ملاحظة شيئين متساويين، ونقول عنهما: انهما متساويان مائة بالمائة، ولا فرق بينهما؟

ولو فرضنا وجود مثل هذين الشيئين، فلابد من اختلاف بينهما في المحل، بمعنى أن أحدهما في هذا المكان، والآخر في ذلك المكان، وهذا بالاشارة الحسية له وضع خاص بالنسبة لذلك، وذلك له نسبة أخرى، وهذا يشغل حيزا معينا من الفضاء، وتحوط به أجزاء خاصة من الهواء، بينما يشغل ذلك حيزا آخر، وتحيطه أجزاء أخرى من الهواء. أو على الأقل يختلف هذان الشيئان بالزمان.

ولا شك بوجود الكثير من الامتيازات بين الشيئين. ولو فرضنا وجود شيئين لا اختلاف بينهما من حيث: المكان، أو الزمان، أو المادة، أو الصورة، أو الاضافة، أو.. الخ، فلا يعني ذلك انهما شيئان، وإنما هما شيء واحد.

بناء على ذلك يتبين: أن التكثر مساو للتمايز والتميز[1].

---

(١) س: هل هذه المسألة بديهية ؟

ج: نعم، هي بديهية.

س: الأمور الانتزاعية العقلية تكون أيضا كذلك؟

ج: وهنا أيضا كذلك.

س: هل في الرياضيات مثلا لا نستطيع القول إن الـ (١٠٠٠) هي عين الألف الأخرى؟

ج: كلا، الألف مثل بعضها، وليس عين بعضها، ودائما مانعبر عن المثل بالعين. ☜

## أنحاء التمايز أو التكثر:

التمايزات التي هي منشأ التكثر أو عين الكثرة، تكون على أحد الانحاء التالية:

### ١ـ التمايز بتمام الذات:

لا يوجد أي وجه من وجوه الاشتراك في حالة التمايز بتمام الذات، لانه تباين بتمام الذات. ولا وجه للاشتراك، وإنما كل ما يوجد هو تباين وتمايز.

وقد ذهب القدماء إلى القول بالتباين بين المقولات، فمقولة الكيف لا تشترك مع الكم بأي وجه من وجوه الاشتراك، وكذا الكم مع الجوهر. وإذا سئل أحد عن الاختلاف بين الخط والإنسان، يكون الجواب: ما هو وجه الاشتراك بينهما لكي نبحث عن الاختلاف؟ لانه حتى تكون جهة اختلاف بين شيئين، فلابد من وجود جهة اشتراك بينهما. وهنا نلاحظ التباين والتمايز بين الإنسان والخط بتمام الذات.

هذا هو النوع الأول من أنواع التمايز وهو التمايز والتباين بتمام الذات.

### ٢ـ التمايز ببعض الذات:

وهذا التمايز يكون فيه التباين بين الشيئين بجزء الذات، بينما يوجد اشتراك بينهما بالجزء الآخر من الذات.

---

☜ س: كلا، انها عين بعضها الأخرى؟

ج: كلا، لانك لم تتصور عدة آلاف، وإنما تصورت ألفا واحدة مرات عديدة، إذ يمكن أن نتصور شيئا واحدا ألف مرة، وفي كل مرة منها يكون له وجود ذهني يختلف عن الوجود الذهني الآخر، لان كل تصور منها غير التصور الآخر.

ولكن لا يمكن أن يرى الذهن الشيء الواحد شيئين من دون ملاحظة أي تمايز بينهما، على الأقل يتمثل الفرق في تغاير اللحاظ، حيث لاحظ هذا للمرة الأولى بينما لاحظ الآخر في لحاظ آخر.

ومثال ذلك: الخط والسطح، فالخط والسطح يشتركان في أن كلا منهما كمية، ويختلفان في أن الخط كم ذو بعد واحد، والسطح كم ذو بعدين.

أو الإنسان والفرس، اللذان يشتركان في الحيوانية، ويختلف الأول عن الثاني في انه ناطق، بينما الآخر صاهل. فهما مشتركان بجزء الذات (الحيوانية)، ومختلفان بالجزء الآخر، ولذا كان التباين بينهما ببعض الذات.

### ٣ـ التمايز بالعوارض:

وهو النوع الثالث من أنواع التمايز، الذي يكون فيه التمايز بالعوارض، بمعنى ان الاشتراك بتمام الذات، والاختلاف بالضمائم، فمن حيث الماهية والذات لا يوجد تباين، وإنما يحصل التباين من حيث العوارض، ولولا العوارض لم تكن كثرة في مثل هذه الطبيعة.

ومثال ذلك: لو لاحظنا الإنسان، وفرضنا انه لم يكن إنسان في العالم، ثم خلق إنسان، فهل يمكن خلق إنسان ثان مطابق للفرد الأول بتمام الجهات ومن دون أي اختلاف؟

كلا، لان صرف الشيء لا يتكرر، كما قال شيخ الاشراق، بمعنى: ان كل شيء إذا احتفظ بصرافته، ولم تلحق به أي ضميمة، فلا يقبل التكرار والتكثر.

وإذا قبل الإنسان التكرار، فلان كل فرد منه له خصوصيات غير خصوصيات الفرد الآخر، فمثلا هذا الشخص خلق من مادة، وذاك من مادة أخرى، وهذا خلق في مكان معين، وذاك في مكان آخر، وهكذا هو في زمان ما، والآخر في زمان غيره.

فكل واحد منهما يتشخص بمجموعة خاصة من الاضافات، تختلف عن الأخرى، ولذلك يمكن وجود أعداد لا متناهية من الإنسان، كالأسود والأبيض، الطويل والقصير.. وغيرها من الاختلافات غير القابلة للحصر.

وحتى لو فرضنا تكرر خلق الإنسان إلى ملايين السنين، فلن يخلق فردان

منه متماثلان من جميع الجهات مائة بالمائة، إذ على الأقل يكون بينهما اختلاف من جهة الزمان.

من هنا تكون الضمائم الخارجية منشأ للكثرة، بمعنى أن يتحد شيئان بالماهية والذات، ويختلفا في العوارض.

ولكي يتضح الموضوع أكثر نسوق هذا المثال الرياضي: لو رسمنا دائرتين، واحدة بعد الأخرى، سنجدهما تشتركان في الدائرية، ولكن لماذا صارتا اثنتين؟ وما هو وجه التمايز بينهما؟

التمايز هو في المكان، إذ تحتل كل واحدة منهما مكانا غير المكان الذي تحتله الأخرى، كما يختلفان في الزمان، لان الأولى وجدت في زمان معين، بينما وجدت الأخرى في زمان ثان. إذن، وجه التمايز بين هاتين الدائرتين هو هاتان الضميمتان (الزمان والمكان). وهذا هو معنى كون أفراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض والضمائم والمشخصات[1].

---

(١) س: إذا كان هناك شيئان أحدهما عين الآخر، فهل التمايز بينهما سوى أمر مما يدركه الذهن، أي أن الضمائم ما هي إلا أمور من عمل الذهن؟ فلو وجدت كرتان من معدن واحد، وكانت إحداهما تماثل الأخرى، فالذهن يتصورهما اثنتين لا واحدة؟

ج: وإن كانتا من معدن واحد!

س: إن تصور ذلك ممكن.

ج: كلا، حتى تصور ذلك غير ممكن، فإن تصور مادتين، كرتين، صنعتا من معدن واحد، يعني أن المادة المعدنية التي تكونت منها الكرة الأولى هي عينها التي تكونت منها الثانية، أي انها نفس الكمية من المعدن ذاته، وليست قسما آخر من المعدن، صنعت منه كرة ثانية، وإنما نفس الكمية الواحدة صنعنا منها كرة في زمان ما وأخرى في زمان آخر. فهل يعني هذا أن الكثرة أمر قائم بالتصور فقط؟

كلا، فانه إن لم تكن هنالك كثرة في الواقع ونفس الأمر فلا يمكن أن يتصورها الذهن. وبعبارة أخرى: يستحيل أن يتصور الذهن شيئين لا يوجد بينهما أي نوع من ☜

**٤ـ التمايز بالنقص والكمال (التمايز التشكيكي):**

الانواع الثلاثة التي تقدمت من التمايز ذكرها القدماء، كالشيخ الرئيس وغيره. ولكن شيخ الاشراق اكتشف نوعا آخر من التمايز (تبلور بصورة واضحة على يد صدر المتألهين، وأصبح منشأ لنظرية الوحدة. ولعل مصدر هذا القول هو العرفاء).

وهذا التمايز هو التمايز في ذات الشيء بالنقص والكمال، بمعنى انه يوجد شيئان لا تمايز بينهما في تمام الذات، ولا بجزء الذات، ولا بالعوارض، ومع ذلك فهما شيئان متغايران، من حيث النقص والكمال، فكل ما لدى أحدهما موجود في الآخر، ولكنه لديه شديد، بينما هو لدى الآخر ضعيف، فالأول يملك ما لدى الثاني بصورة أكمل وأشد. فيكون الكمال والنقص هو ملاك التعدد. وهنا يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

وعندما قلنا إن: (الميْز إما بتمام الذات)، أي لا يوجد ما به الاشتراك، والكل ما به الامتياز.

أو التمايز بجزء الذات، بمعنى ان ما به الاشتراك هو جزء الذات، وما به الامتياز هو الجزء الآخر من الذات.

أو التمايز بالمنضمات، بمعنى أن ما به الاشتراك هو الذات، وما به الامتياز هو الضمائم.

ففي هذه الأقسام الثلاثة نجد ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، أما في القسم الرابع فقد اكتشف شيخ الاشراق ان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وهذا لا يعني وجود ما به الاشتراك وعدم وجود ما به الامتياز، وإنما وجود نقص وكمال، وكل ما في الكامل هو من سنخ ما به الاشتراك وليس أمرا آخر.

---

التمايز، لان هذا خلف، أي يفرض التكثر وفي نفس الوقت عدم التكثر لشيء واحد، كما لو فرضنا أن الشيء واحد في الوقت الذي نفرض انه اثنان أو كثير، وإن فرض مثل هذين الشيئين يعني انهما شيء واحد.

والكامل مع انه متحد مع الناقص فيما به الاشتراك، فهو يختلف عنه بنفس ما به الاشتراك.

ولكي يتضح الموضوع نحاول أن نكرر بعض الأمثلة التي ذكرناها سابقا:

**١ـ مثال النور:**

لو كان لدينا نور قوي وآخر ضعيف، فهما من حيث القوة والضعف اثنان، ولكن هل يعني ذلك أن النور القوي يتألف من نور مع شيء آخر؟

بمعنى انه يتساوى مع الضعيف في النور،ولكنه يتفوق عليه بإضافة شيء آخر غير النور؟

كلا، لان النور القوي مع انه يشترك مع النور الضعيف بالنورية، فهو يختلف عنه بها أيضا.

وقد يقال: هل النور الضعيف هو نور مضاف إليه شيء آخر، والنور القوي هو نور خالص فقط، أي أن ضعف الضعيف ناشئ من خلط النور بشيء غيره كالظلمة؟

كلا، ليس الأمر كذلك، ولا يمكن أن يكون النور الضعيف عبارة عن نور مخلوط بالظلمة، فالظلمة ليست من الواقعيات حتى تضاف للنور.

وإنما النور الضعيف لا شيء فيه سوى النور، فهو نور خالص، كالنور الشديد.

**٢ـ مثال الحركة:**

إذا لاحظنا الحركة السريعة والحركة البطيئة، فهل هما شيء واحد أم شيئان؟

لو فرضنا أن جسما يقطع كيلومترا واحدا خلال دقيقة، وجسما آخر يقطع الكيلومتر الواحد في دقيقتين، فكل من هاتين الحركتين حركة، ولكن مع ذلك يوجد بينهما اختلاف، لان الأولى سريعة، والثانية بطيئة.

وهنا قد يقال: هل الحركة السريعة هي حركة مخلوطة مع شيء آخر، أم أن الحركة في ذاتها قابلة للشدة والضعف، فحتى تكون شديدة، تكون الزيادة في

الحركة نفسها وليس بشيء آخر غيرها؟

وهل الحركة الضعيفة هي عين الحركة السريعة لكنها مخلوطة بشيء آخر هو السكون مثلا (كما زعم بعض المتكلمين)؟

هل يمكن القول: ان للحركة درجة قياسية تمثل الحد النهائي للحركة (وهي ٣٠٠٠٠٠ كم في الثانية)، وما تبقى من درجاتها تكون حركة بالاضافة إلى أمر آخر، وهو السكون؟ فعقرب الساعة يتحرك هذه الحركة البطيئة بالدرجة التي نلاحظها، ولكنه في الحقيقة يتحرك بدرجة (٣٠٠٠٠٠ كم) في الثانية بالحد الأعلى للحركة، وما تبقى يكون في حالة سكون، وإن كنا نحن نتخيله يتحرك.

وهكذا نحن عندما نتحرك من مكان إلى آخر تكون حركتنا بسرعة الضوء، ونقطع المسافة منذ اللحظة الأولى، وفيما تبقى من الوقت نكون في حالة سكون، وإن كنا نتخيل اننا نتحرك؟!

من الواضح أن مثل هذا الكلام غير صحيح، إذ لو كان أمر الحركة كذلك، للزم أن يكون ناتج قسمة زمان السكون على زمان الحركة كبيرا جدا، فتكون الحركة غير قابلة للرؤية، لانها حصلت في ظرف زمني يقترب من الصفر، ولابد أن لا نرى شيئا سوى السكون.

إذن هذا القول واضح البطلان. وبذلك يتبين وجود نوع من التمايز يكون فيه ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وليس هو امتيازا بتمام الذات، ولا بجزء الذات، ولا بالضمائم، بل هو امتياز بالنقص والكمال، كما قال شيخ الاشراق. وقد وقع قوله هذا موردا للقبول، إلا ان له كلاما آخر أصبح موردا للاشكال، وفيما يلي بيانه.

## الماهية غير قابلة للتشكيك

يذهب شيخ الاشراق إلى: ان الماهية بمعناها المقابل للوجود تكون قابلة للتشكيك، وقد رد الحكماء هذا الكلام الذي أفاده شيخ الاشراق، فقالوا: إن ما

ذكره السهروردي في مسألة التمايز بالنقص والكمال صحيح، وأما ما تصوره من أن الماهية في مرحلة ذاتها تكون قابلة للتشكيك، فهو غير صحيح.

وقد وردت مسألة التشكيك في الوجود في فلسفة صدر المتألهين، بالاعتماد على ما ذكره شيخ الاشراق، لكن الأخير قال بالتشكيك في الماهيات، بينما نقل ملا صدرا المسألة إلى الوجود، ونفى أن يكون التشكيك في الماهية[١].

وقد أشار السبزواري إلى المسألة بقوله:

بِالنقصِ والكمالِ في الماهِيَّةِ أيضاً يجوزُ عندَ الإشراقيَّةِ

وهو يعني بذلك، انه صحيح أننا قلنا «بالنقص والكمال في الماهيهْ» ولكن الماهية هنا غير الماهية لتي يريدها شيخ الإشراق، إذ نعني بها «ما به الشيء هو هو» أي الوجود، ولذا قلنا:

كل المفاهيمِ على السواءِ في نفي تَشكيكٍ على الأَنحاءِ

أي ان تمام المفاهيم والماهيات على السواء في عدم قبولها للتشكيك، وما تقبله من التشكيك (على فرض وجوده) فإنما تقبله بالنسبة للوجود.

ولذلك قبلنا ما أفاده شيخ الاشراق في النوع الرابع من التمايز، على خلاف بيننا، حيث ذهب هو إلى انه يصح في الماهيات، بينما أجريناه نحن في الوجود وليس الماهية[٢].

---

(١) س: هل لا يجوز التشكيك في الماهية في كل المواضع؟

ج: نعم، على كل حال لا يجوز ذلك، وإذا قيل بشيء من ذلك فإنما يذكر على وجه المجاز وليس الحقيقة، أي تبعا للوجود، باعتبار أن الوجود يقبل التشكيك فيمكن نسبته للماهية مجازا.

(٢) س: يمكن أن يكون هذا المورد من الموارد التي تثبت قول شيخ الاشراق بأصالة الماهية؟

ج: نعم، هذا من أهم الأدلة على انه لا يقول بأصالة الوجود، ولذا أشرنا في أول (باب وحدة حقيقة الوجود) إلى أن قول صاحب المنظومة:

## إشكال

هناك مطلب لم يذكره صاحب المنظومة، وقد وردت الاشارة له في مضامين أقوال المرحوم الآخوند في باب الماهية.

إذ يرد إشكال أساسي (أو تبرير أساسي) على ما قاله السبزواري، وهو: أن أحد النوعين من الكثرة التي ذكرها صاحب المنظومة للوجود، هي الكثرة بتبع الماهية، أما الكثرة الأخرى فهي الكثرة الطولية أي الكثرة الناتجة بسبب العلية والمعلولية.

ومن الواضح أن النوع الثاني من الكثرة أمر مقبول ويمكن أن نتصوره، بينما لا يمكن قبول الكثرة بتبع الماهية، لانه بناء على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، لا يمكن أن يكون الأمر الاعتباري منشأ للكثرة في أمر حقيقي.

---

الفهلويون الوجود عندهم     حقيقة ذات تشكك تعم

هذا القول فيه مناقشة، لانه ينقل رأي الفهلويين بواسطة شيخ الاشراق مع ان شيخ الاشراق يصر على اعتبارية الوجود وأصالة الماهية، وكونها تقبل التشكيك.

إذن من أين جاء صاحب المنظومة بهذا القول الذي ينسبه للفهلويين؟ وفي أي موضع يوجد رأي كهذا لهم؟

الفهلويون الوجود عندهم     حقيقة ذات تشكك تعم

ويحاول البعض أن يوجه هذا الكلام بالشكل الآتي وهو: إن أولئك ذكروا كلاما في باب النور والظلمة، وان شيخ الاشراق طبق قوله على النور، وكان يقصد من (النور) ماهية النور.

وقالوا: ان ما ذكره شيخ الاشراق في النور يصدق على الوجود، وربما سلك هذا الطريق تقية، حيث جاء بالنور بدل الوجود.

ومما لا شك فيه أن هذا الكلام بمثابة الاجتهاد في مقابل النص، إذ أن شيخ الاشراق خصص عدة صفحات من كتبه للبحث في أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وان الوجود زائد على الماهية، فكيف يصح مثل هذا التوجيه لرأي شيخ الاشراق الصريح.

والمثال الذي ذكره السبزواري لا يقنع به سوى المبتدئ، وإذا حاولنا ملاحظة ذلك المثال بشكل دقيق فسنجد انه لا ينطبق على ما أفاده. فهو يقول: ان نور الشمس واحد في ذاته، ولكنه لو اخترق الزجاج فسيتلون بلون ذلك الزجاج. وهذا الكلام غير دقيق: لان الزجاج مع قطع النظر عن ضوء الشمس هو أمر حقيقي مستقل يمكن أن يؤثر في أمر حقيقي آخر هو النور مثلا، فيتعدد النور ويتكثر تبعا لنوع الزجاج. وهنا يكون للقابل وبغض النظر عن المقبول وجود وواقعية.

فإذا كان «القابل» أي القابلية والمعتبرية في ظرف الذهن، فالذهن هو الذي يوجد الكثرة، ويجعل الماهية موضوعا والوجود محمولا، وما يقال: من أن الوجود تلبس بالماهية إنما يكون في ظرف الذهن، كما نقول: (منح الوجود للإنسان)، فهل للإنسان طبيعة قبل الوجود لكي يصح أن يقال: أعطي له الوجود، كما في أصالة الوجود في رأي سارتر - في غير الإنسان - حيث يقول: إن غير الإنسان تتقدم طبيعته على وجوده، بينما الإنسان هو الموجود الوحيد من بين كل الموجودات الذي يتقدم وجوده على ماهيته؟[1]

## الجواب:

من المناسب أن نقول: ان صاحب المنظومة أجل شأنا من أن يخفى عليه مثل هذا الأمر، (وأصحاب الحواشي لم يذكروا إشكالا كهذا)، لا سيما إذا لاحظنا كلمات المرحوم الآخوند التي ورد هذا الموضوع فيها بنحو الاشارة.

لذا لابد أن يكون منشأ الكثرة في كل مورد هو الوجود، أي كما انه في الكثرة

---

(١) يرى سارتر انه في غير الإنسان يمكن أن تتقدم الماهية على الوجود، بمعنى ان كل شيء غير الإنسان له ماهية قبل وجوده، وله آثار بحكم هذه الماهية، وتكون الماهية ظرفا للوجود. والصحيح ان أي شيء من دون الوجود، لا واقعية، ولا هوية، ولا ماهية له.

الطولية يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، كذلك الأمر في الكثرة العرضية (التي عبر عنها بالكثرة بتبع الماهية) فإن ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، بمعنى ان الوجود في ذاته له عرض عريض.

وبعبارة أخرى: كما انه في المراتب الطولية، تتقوم كل مرتبة من مراتب الوجود بذاتها، كذلك الأمر في المراتب العرضية فإن كل مرتبة منها تتقوم بذاتها.

وهو يعني (بناء على القول بأصالة الوجود): إذا كان وجودي هو وجود الإنسان، ووجود هذا الشيء هو وجود الكتاب، ولا يمكن أن يكون وجود الإنسان كتابا، وكذا العكس.

ولكن لان هذا الوجود حل في الإنسان صار وجودا للإنسان، كما هو (الماء الذي يسكب في إناء معين فانه يأخذ شكل ذلك الإناء)، وهذا الوجود لانه حل في الكتاب صار وجودا للكتاب.

وليس الأمر هو أن الوجود مع قطع النظر عن تعلقه بهذا الكتاب، فانه يمكن أن يكون وجودا للكتاب، كما يمكن أن يكون وجودا للإنسان، أو وجودا لأي شيء آخرن وإنما هذا الوجود لما كان وجود الإنسان فهو في ذاته وجود الإنسان، بمعنى ان هذه المرتبة لا يمكن أن تكون غيرها، وتلك مرتبة أخرى لا يمكن أن تكون غير ما هو موجود في الواقع.

ولما كانت مرتبته عين ذاته، تنتزع منه الماهية، وبناء على هذا، وكما أن الوجود في مراتبه الطولية يكون وجود كل مرتبة فيه هو عين ذاته، كذلك مراتبه العرضية فإن كل مرتبة منها هي عين ذات وجودها[1]. (والماهية سواء كانت في العرْض أو الطول تنتزع قابليتها في مرتبة متأخرة)، أي أن الذهن يلحظ للأشياء في كل مرتبة قابلية مخصوصة، وتلك القابليات تنتج القالب والماهية[2].

---

(١) بحثنا هذه المسألة بشكل مفصل في كتابنا «العدل الإلهي».

(٢) س: بناء على هذا البيان لا تكون الماهية شيئا يذكر؟ ⟵

هذا بيان إجمالي للإشكال الذي قد يرد على القول: (بكثرة الموضوع قد تكثرا) من أن الماهية أمر اعتباري.

وفي المراحل المتقدمة يذكر بيان آخر للمسألة غير ما ذكرناه.

إلى هنا ينتهي البحث في هذا الموضوع، وسيكون البحث في الفصل الآتي: في أن المعدوم ليس بشيء.

---

ج: نعم، هي لا شيء، بمعنى (لا شيء) ينتزع من أمر حقيقي، فهي ليست حقيقة، ولكنها تنتزع من الحقيقة، وإن تلك الحقيقة التي لها قابلية أن تنتزع منها غير الحقيقة هذه، هي حقيقة. والحقيقة التي تكون بنحو تنتزع من أحد مراتبها لا حقيقة، ومن مرتبة أخرى تنتزع لا حقيقة أخرى، هي نفسها حقيقة.

ولا يمكن أن يقع هذا الأمر جزافا أو صدفة، أي ننتزع كيفما اتفق، بحيث ننتزع هذا الشيء من ذلك الشيء بلا سبب. فهذه الواقعية، وهذا الوجود الذي هو عين الواقعية هو في ذاته بنحو لا يمكن انتزاع أي أمر اعتباري آخر منه بعنوان العاكس والحاكي عن قالبه.

والماهية بحكم الحكاية عن الواقعية في الذهن، صورة لصورة، وليست صورة للواقعية.

وإن لكل واقعية نوع انعكاس في الذهن، ولا يمكن أن يكون لأي واقعية كل أنواع الانعكاس في الذهن، بل إن خصوصية الواقعية تقتضي صورة خاصة لها في الذهن.

# تساوي الوجود والثبوت والشيئية

## (١)

| | |
|---|---|
| ما ليسَ موجوداً يكونُ لَيْساً | قد ساوقَ الشيءُ لدينا الأَيْسَا |
| وجَعَلَ المعتزلِي الثبوتَ عَمْ | من الوُجودِ وَمِنَ النفيِ العَدَمِ |
| في النفيِ والثبوتِ ينفي وَسَطاً | وقولهم بِالحالِ كانَ شَطَطا |
| بِصِفَةِ الموجودِ لا مَوجُودةً | كانَتْ ولا معدومةً مَحدُودَةٌ |

**المعدوم ليس بشيء:**

المعدوم يساوي اللاشيئية، والموجود يساوي الشيئية حتما، فكل موجود شيء، وكل شيء موجود، وكل معدوم لا شيء، وكل لا شيء معدوم.

ان عنوان البحث قد يوحي بانه يدور حول أحكام العدم والمعدوم، إلا انه في الحقيقة يدور حول مقالات بعض المتكلمين (من المعتزلة) الذين لم يقبلوا ان «المعدوم ليس بشيء»، وقالوا بالفرق بين المعدومات، إذ المعدوم عندهم على نوعين، هما:

١ـ معدوم لا شيء محض.

٢ـ معدوم ليس بلا شيء محض، وإن كان بحكم المعدوم، وليس موجودا، ولكن له نحو من الثبوت، بمعنى أن له نوعا من نفس الأمرية، ونوعا من الواقعية فيما وراء الذهن، مع انها غير موجودة ومعدومة، إلا انها عبارة عن

ماهيات ممكنة.

وبتعبير آخر ان المعدومات على نوعين:

١ـ معدومات ممتنعة.

٢ـ معدومات ممكنة.

والممتنعة: هي الماهيات الممتنعة الوجود، مثل شريك الباري، واجتماع النقيضين، فليس لهذه المعدومات نفس الأمرية فيما وراء الذهن. وبعبارة أخرى: هي غير موجودة ولا ثابتة.

أما المعدومات الممكنة: فهي الماهيات الممكنة الوجود في حد ذاتها، وإن كانت معدومة بالفعل، أي أن هذا المعدوم في عين كونه ممكنا هو معدوم، ومع انه معدوم فإن له نفس الأمرية في حاق الواقع.

فمثلا لو تصورنا شكلا هندسيا يتكون من آلاف الأضلاع، فهذا الشكل غير موجود في الطبيعة (أو بحسب الفرض غير موجود في الطبيعة)، لكنه أمر ممكن.

أو نتصور إنسانا كما في أسطورة العمالقة، طوله ثلاثون مترا، وعرضه كذا، فهو ليس ممتنع الوجود ومستحيلا، وإنما هو ممكن وإن كان غير موجود.

وفي ضوء ذلك يمكن فرض كثير من الأمور من هذا القبيل، الممكنة، وغير الموجودة، فهي معدومة ولكن في نفس الوقت لها نوع من نفس الأمرية، أي انها ليست نفيا محضا في عالم الأعيان. وإن هذا الشيء يمكن أن يكون غير موجود في الماضي لكنه يوجد فيما بعد، فهو مع انه كان معدوما في الزمان السابق لوجوده، لكنه ليس منفيا مطلقا بل كانت له مرتبة من العينية، وإن كان غير موجود، أي أن الوجود سيتعلق بهذا الشيء الذي كانت له عينية فيما وراء الذهن، ولنصطلح على هذه المرتبة (بالثبوت)[1].

---

(١) س: هل يمكن أن نعبر عن هذه المرتبة بالقابلية على الوجود؟

ج: إذا كان المقصود هو صرف القابلية وصرف الامكان فلا، لان «الثبوت» له نحو من العينية في عالم الأعيان.

وبهذا نعبر عن المعدوم الممكن بالثابت، والمعدوم غير الممكن بالمنفي.

وعلى هذا الأساس يكون: كل موجود ثابتا، وليس كل ثابت موجودا، إذ يمكن أن يكون الشيء ثابتا ومعدوما في آن واحد. ويقابل الثبوت النفي، فكل منفي معدوم، وليس كل معدوم منفيا.

إذن النسبة بين الثبوت والوجود هي نسبة العموم والخصوص المطلق، والثبوت أعم من النفي. أما النسبة بين النفي والعدم فهي العموم والخصوص المطلق كذلك، لان العدم أعم من النفي، ودائما نقيض الأخص أعم، ونقيض الأعم أخص. هذا ما أفاده بعض المتكلمين.

## هل هذا البحث لفظي؟

ربما يحسب أحد أن هذا البحث بحث لفظي، فهو بحث في لفظ الثبوت والوجود، والنفي والعدم، ولكن الأمر ليس كذلك، لان هذا الموضوع فلسفي وليس لفظيا، فهؤلاء لم يتكلموا عن الألفاظ وإنما كان نظرهم إلى المعاني، وإن قصدهم هو أن اصطلاح (الثبوت) يحكي عن أمر واقعي، وهو أن لهذه المعدومات واقعية ونفس الأمرية، ويمكن استفادة مثل ذلك من كلام بعض العرفاء أيضا. وربما كان مراد العرفاء من تعبير (الأعيان الثابتة) هذا المعنى.

ولكن البعض حاول توجيه قول العرفاء بشكل آخر، إلا أن آخرين ذهبوا إلى أن مراد العرفاء مطابق لما ذهب له المتكلمون، وأن القائلين بالأعيان الثابتة في العلم الربوبي، يرون أن الماهيات لها نحو من الثبوت في العلم الربوبي.

## بداهة بطلان نظرية النفي والثبوت:

يقول صاحب المنظومة في معرض جوابه لهذه المجموعة من المتكلمين: ليس هذا مبحثا مهما يستحق الجواب، وإن جوابه أمر بديهي، لانه إنكار لأمر بديهي[1].

---

(١) عبارة صاحب المنظومة هي: «والفطرة السليمة تكفي في مؤونة إبطال هذا القول».

فعندما يقول أحد: إن الأشياء التي لا وجود لها، وهي معدومة، لها في الوقت ذاته مرتبة من نفس الأمرية في حاق الواقع ونفس الأمر. فإن مثل هذا القول لا معنى له، خصوصا على القول بأصالة الوجود التي تحصر الأصالة بالوجود، والوجود يعني الحقيقة، والحقيقة تعني الوجود، ولا معنى للقول بالواقعية ونفس الأمرية فيما وراء الوجود، لان الوجود يساوي نفس الأمرية، ونفس الأمرية تساوي الوجود، وإذا أوردنا نوعا من الفصل في البحوث القادمة[1] بين الوجود ونفس الأمرية، فإن ذلك إنما يكون من حيث الاعتبار في المراتب، والذهن هو الذي يقوم بمثل هذا الاعتبار، وإلا فالأشياء في حاق الواقع لا تنفك عن الوجود.

## لماذا قال المتكلمون بهذه النظرية؟

ما هي الأسباب التي دعت المتكلمين لتبني مثل هذه النظرية، مع انها بديهية البطلان؟ إذ قد يندهش الباحث حين يلاحظ أهل النظر والتحقيق والعلم يقولون بنظرية كهذه، ولكن لو سلك أحد طريقهم، فسيجد انهم انتهوا إلى طريق مسدود لم يتمكنوا من الخروج منه إلا بهذه الوسيلة.

وقد أشرنا في مناسبة أخرى إلى أن ما يصدر من اشتباهات من الباحثين الكبار، ستكون آثاره فادحة، بخلاف ما يصدر من الإنسان العادي الذي لا يتجاوز أثر اشتباهه حدوده الشخصية.

ولعل السبب يعود إلى ان الإنسان العادي لا يقف على مرتفع، أما مَنْ يتسلق إلى قمة الجبل، ويسقط بعد بلوغه القمة، فسينحدر إلى قعر الوادي، ويحدث سقوطه ضجيجا ودويا شديدين.

والسر في مثل هذه المسائل هو اعتبارات الذهن، أو بالتعبير الحديث مسألة

---

(١) إشارة إلى فصل (مناط الصدق في القضايا)، الذي سيفصل فيه بين نفس الأمرية والوجود.

المعرفة. فعندما يجهل الإنسان اعتبارات الذهن وقوانينه، ويدخل في تحليلها، يحصل السقوط. ومسألة المعرفة ترتكز على المعقولات الأولية، والمعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية.

حيث يتوهم الكثيرون (ومنهم الماديون المعاصرون) ان الذهن يتصل بالخارج بشكل مباشر دائما، وليس الذهن سوى مرآة تنعكس فيها صور الأشياء بشكل مباشر.

بينما لا يصدق هذا الكلام إلا على المعقولات الأولية فقط، أما المعقولات الثانوية فالأمر فيها ليس كذلك (كما تقدم الكلام في ذلك).

وقد لاحظنا البعض مثل الفيلسوف كانت، يفصل هذه المعقولات عن المعقولات الأولية بصورة تامة، وأثبتنا في محله أن مثل هذا الفصل التام غير صحيح.

ولأجل أن يقوم الذهن بدور في العلم والمعرفة، لابد له من الانتزاعات والمفاهيم، ولكن هذه الانتزاعات ليست بدون أساس، أي أن الانتزاعات هي الصور غير المباشرة للأشياء الخارجية، فهي صور لصور، بمعنى: ان الصور الأولية بعد ورودها إلى الذهن ينتزع منها الذهن مفاهيم أخرى في مرحلة لاحقة، وهذه المفاهيم لها نحو انطباق غير مباشر على الواقع، ولذلك لا يكون العلم جهلا في الوقت نفسه (أشرنا لذلك في بحث المعقولات الثانية).

ولكن الكثيرين يذهبون إلى أن كل ما يتصوره الذهن لابد أن يكون له ما بإزائه في الخارج مباشرة. ولو كنا نفكر بهذه الطريقة (التي يفكر بها الماديون)، فلابد أن نعطيهم الحق فيما انتهوا إليه.

وحين نلاحظ شبهاتهم نجدهم يذكرون كلاما في استدلالاتهم، على الأقل في بعضها، يعود في روحه إلى بعض القضايا التي نعتبرها صادقة، والتي لا تصدق على موضوع موجود، مع انها ليست من دون موضوع.

وهذا الموضوع غير الموجود في الخارج، لابد أن يكون أمرا آخر، بمعنى انه ليس لا شيئا محضا.

فمثلا من الشبهات التي يثيرونها، قولهم: ان بعض القضايا تكون موضوعاتها من المعلومات، أي يكون الإخبار فيها عن المعدومات، على الأقل المعدومات الآنية، ولكن يجري الإخبار عنها في الحال الحاضر، كما لو أخبرنا عن وقوع أمر ما في يوم من أيام السنة الآتية، فهل هذا إلا إخبار عن المعدوم؟

على هذا يقال: إذن المعدوم ليس لا شيئا، لانه لا يمكن الإخبار عن اللاشيء، اللاشيء المطلق لا يخبر عنه.

إذن كل المعدومات التي يخبر عنها مع عدم وجودها، لا بد أن يكون لها نحو من الشيئية، لكي يصح الإخبار عنها.

ومن شبهاتهم الأخرى التي من هذا القبيل (لانهم يناقشون في الأمثلة التي ذكرها الحكماء في باب الوجود الذهني)، قولهم: في قضية (بحر الزئبق بارد بالطبع)، كيف يكون مثل هذا الحكم صادقا مع ان بحر الزئبق لا وجود له؟ كيف يصح الحكم على أمر هو (لا شيء) مطلق؟

إذن لابد من شيء في عالم العدم يخبر عنه.

في ضوء ما تقدم يتبين أن كل شبهاتهم تعود إلى مسائل ترتبط باعتبارات الذهن، ولان تلك الاعتبارات لم تتضح لديهم، ولم يتمكنوا من التمييز بين الأمر الانتزاعي وغيره، وتوهموا بأن كل مفهوم يرد إلى الذهن هو كالمعقولات الأولية، لابد أن يكون له ما بإزائه في الخارج، كما هي الصورة في المرآة، التي لابد أن يكون لها مطابق في الخارج.

هذا بيان مجمل لنوع الشبهات التي يثيرها هؤلاء، والتي نتجت عن عدم معرفة المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية ودورها في المعرفة البشرية.

وكما ذكر السبزواري فإن الأمر بديهي، وإن مثل هذه الشبهات هي من قبيل الشبهة في مورد البديهة.

## نظرية «الحال» أو الواسطة بين الوجود والعدم:

زعم بعض المتكلمين وجود واسطة بين الموجود والعدم. النظرية السابقة لم تقل بالواسطة، بل ترى: أن كل معدوم ليس موجودا، وكل موجود ليس معدوما، ولكن المعدومات نوعان:

١ـ معدوم ثابت.

٢ـ معدوم منفي.

أما هذه النظرية فترى أن بين المعدوم والموجود حدا وسطا لاموجودا ولا معدوما، أطلقوا عليه اسم «الحال». وقد ذهبوا إلى انه من الصفات الانتزاعية للأشياء، والتي تدخل في المعقولات الثانوية، ولذلك عرفوا «الحال» بانه «صفة الموجود»، فقالوا: هو شيء بصفة الموجود. ولذا قال صاحب المنظومة:

بِصفةِ الموجودِ لا موجودةً كانَتْ ولا معدومةً مَحدُودَةٌ

وقال في الشرح أيضا: إن مقصودهم من «الصفة» ليس المعنى الأعم الذي نقوله نحن، حيث لا يريدون كل صفة، وإنما يعنون الصفة الانتزاعية، أي أن هناك صفة انتزاعية لاموجودة ولا معدومة.

ومثلوا لذلك بالأبوة، والبنوة، والعالمية، والقادرية، وأمثالها، حيث قالوا: في قضية (زيد عالم)، الموجود شيئان هما: زيد وهو واقعية موجودة، والعلم كذلك من الواقعيات، ولكن ننتزع صفة أخرى، فنقول: عالمية زيد، والعالمية هذه لا موجودة ولا معدومة، وهي ما يعبر عنه بـ (الحال).

## بطلان نظرية «الحال»:

ان عالمية زيد ليست خارجة عن زيد وعن العلم، وهي مفهوم يصنعه الذهن.

وذلك أن زيدا وجود، والعلم له نحو من الوجود قائم بزيد، وكل ما هو موجود في الواقع، هو وجود زيد، وهو وجود لجوهر، ووجود العلم، وهو وجود لعرض، ولا شيء ثالثا وراء زيد والعلم، وعالمية زيد ليست شيئا غير زيد والعلم،

وإنما الذهن انتزع هذا المفهوم (العالمية).

ولكنهم توهموا أن العالمية شيء ثالث غير زيد وغير العلم، بينما لا وجود لأمر ثالث وراء زيد والعلم.

تلك نظرية أخرى من أوهام المتكلمين، وقد وصف السيزواري جميع هذه النظريات بانها شبهات في مورد البديهة.

**ملاحظة:**

العنوان الذي ذكره صاحب المنظومة هو «في أن المعدوم ليس بشيء»، يعني أن المعدوم لا شيء، بينما ذكر في النظم «ما ليس موجودا يكون ليسا»، أي أن غير الموجود هو ليس محض.

ونلاحظ بين هذين التعبيرين قليلا من الاختلاف، إذ لو أردنا الرد على النظرية الأولى فقط لكفى العنوان الأول: «المعدوم ليس بشيء». ولكن الرد على النظريتين لابد أن نذكر له عنوانا آخر هو: «ما ليس بموجود ليس بشيء».

فالنظرية الأولى للمعتزلة هي قولهم: إن بعض المعدومات في عين انها معدومة هي أشياء، فيكون عنوان «المعدوم ليس بشيء» كافيا للرد على هذه النظرية.

أما النظرية الثانية أونظرية «الحال» فانها تقول: إن بعض الأشياء لا موجودة ولا معدومة، أي ليست معدومة ومع ذلك هي أشياء، فهي لا تقول: إن «الحال» معدوم ومع ذلك هو شيء، وإنما تقول: «الحال» لا معدوم ولا موجود.

كلتا النظريتين تذهبان إلى أن هناك (لا موجودات) وهذه اللاموجودات هي أشياء، ولكن النظرية الأولى تزعم: أن «اللاموجودات» هذه معدومة، مع انها أشياء في الوقت نفسه.

إذن عنوان «المعدوم ليس بشيء»[1] لا ينفي النظرية الثانية، ولكن عنوان

---

(١) س: لماذا لا يكون «المعدوم ليس بشيء» شاملا؟

«ما ليس بموجود ليس بشيء» ينفي النظريتين معا.

إذن العنوان الذي أورده السبزواري في نظمه «ما ليس موجودا يكون ليسا» هو الأوفق لنفي النظريتين من العنوان الذي ذكره في الشرح «في أن المعدوم ليس بشيء»﴿.

## الشبهة الأولى:

أشرنا إلى هذه الشبهة بشكل سريع قبل قليل، وهي: كيف يصح الاخبار عن المعدوم مع انه لا شيء محض؟ فهناك مجموعة قضايا يصنعها الذهن يكون الحكم فيها على موضوعات معدومة.

وهذه مسألة مهمة، وهي من الأدلة على أن عمل الذهن يتجاوز كونه مرآة تعكس الخارج مباشرة فقط.

وفي عالم الذهن الذي هو عالم المعرفة وهو غير الخارج، يمكن أن يثبت محمولا لموضوع لا وجود له في الخارج.

كما في المثال السابق (بحر من زئبق بارد بالطبع)، هنا نذكره على شكل قضية جزئية، مع أن بحر الزئبق لا وجود له في الخارج، وهو معدوم، إلا أن الحكم ثابت له بصورة قطعية[1].

هذه هي الشبهة الأولى التي ذكروها، وحاولوا حلها بهذه الطريقة: وهي أن المعدومات لها عينية في الخارج، وهي عينية أعم من الوجود، وعلى هذا فإن: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له». و«وجود شيء لشيء فرع وجود المثبت

---

﴿ ج: لا يشمل هذا العنوان غير المعدوم (كالحال)، أي لا يشمل «الحال ليس بشيء»، لان منْ يقول بالحال لا يرى انه معدوم أو موجود، فهو لا معدوم ولا موجود، ومع ذلك هو شيء في نظره.

(١) تقدم في مبحث الوجود الذهني ان راسل وغيره من الفلاسفة، قالوا: إن هذه القضايا ليست حملية، وإنما هي شرطية. والصحيح انها قضايا حملية لا شرطية.

له». فالمثبت له في الخارج ثابت وإن لم يكن موجودا.

### الجواب النقضي:

لابد من نقض تقسيمهم للمعدومات «وهذا ما لم يفعله صاحب المنظومة» إلى: معدومات ممكنة، ومعدومات ممتنعة.

وهم يعترفون بأن النوع الثاني من المعدومات منفي مطلقا، أي غير ثابتة، ومن المعروف انه كما توجد قضايا تكون موضوعاتها من المعدومات الممكنة، هناك قضايا أخرى موضوعاتها من المعدومات الممتنعة، كما في: اجتماع النقيضين محال.

فهل اجتماع النقيضين محال في الخارج أم في الذهن؟

لا شك ان هذا الاجتماع محال في الخارج، وليس في ظرف الذهن.

إذن تم الحكم على موضوع لا وجود له في الخارج، بل ان وجوده ممتنع، فكيف تكون مثل هذه القضية صادقة مع ان موضوعها من المعدومات الممتنعة؟

وإذا صح الدليل الذي ذكر في المعدومات الممكنة فلابد أن يكون صحيحا في الممتنعة؟

ويمكن تصوير الأمر بكيفية أخرى، فنقول: هل جعل اللاشيء موضوعا غير ممكن؟ بناء على ما ذكروه من أن المعدومات ليست (لا شيء) وإنما هي أشياء، أي حاولوا إخراجها من اللاشيئية، وقالوا: إن اللاشيئية والثبوت أعم من الوجود، وهنا يمكن أن يرد هذا السؤال: أليس من الممكن أن تكون هناك قضايا (كما لاحظنا) تكون موضوعاتها غير ثابتة ولا شيء، بالمعنى الذي أرادوه للثبوت والشيئية؟ وإذا كان برهانهم صحيحا، فلابد من القول بالثبوت والشيئية للممتنعات.

سنلتقي هذا الموضوع مرة أخرى في المستقبل، لذا نؤجل تفصيل البحث فيه إلى هناك.

**الجواب الحلي:**

عندما نخبر عن المعدوم المطلق، فهل الإخبار عنه مع كونه لا وجود له في الذهن والخارج؟

إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن الاخبار عنه أبدا، وفي كل حالة نخبر فيها عن المعدوم، إنما نخبر عما هو معدوم في الخارج وموجود في الذهن، فهو باعتبار وجوده في الذهن يصح الاخبار عنه.

فمثلا عندما نخبر عن بحر من زئبق، فهو معدوم في الخارج، ولكنه موجود في الذهن، وعلى أساس وجوده هذا صح الإخبار عنه، أي أن الموضوع موجود في الذهن.

والعقل يحكم باستحالة الإخبار عن المعدوم في الخارج واللاموجود في الذهن، أي أن المعدوم المطلق وهو اللاموجود في الخارج واللاموجود في الذهن لا يخبر عنه[1].

وفي شبهة المعدوم المطلق، مع انه لا يمكن الإخبار عنه، لكن نقول مثلا: اللاموجود في الخارج وفي الذهن كذا، أي يمكن أن نثبت له شيئا ما، لان اللاموجود في الخارج وفي الذهن في الحال نفسه موجود في الذهن.

أي بحسب الحمل الأولي لا موجود في الذهن، وبحسب الحمل الشايع موجود في الذهن، مفهومه لا موجود في الذهن، وواقعيته موجودة في الذهن.

هنا يمكن القول: اللاموجود في الخارج هو اللاموجود في الذهن، في حين ان لا موجود في الذهن موجود ـ في الذهن ـ فهو لا موجود في الذهن بالحمل الأولي، وموجود في الذهن بالحمل الشائع.

وباعتبار انه موجود في الذهن يقع موضوعا للقضية، وباعتبار ان مفهومه هو مفهوم لا موجود في الذهن، هو واقعا لا موجود في الذهن، وسيأتي تفصيل

---

(١) س: ستأتي شبهة مفادها: كيف يكون معدوما وموجودا؟

ج: لابد من التفاوت بالحمل، لكي يكون الأمر كذلك.

ذلك في بحث المعدوم المطلق[1].

هذا هو البرهان على نفي القول بثبوت المعدومات.

**الشبهة الثانية:**

المتكلمون الذين ادعوا ثبوت «الحال» قالوا: ان الوجود ـ نفس الوجود ـ لا موجود ولا معدوم، وهو مفهوم انتزاعي.

وإذا كان الوجود موجودا، فلابد له من وجود، وهذا الوجود أيضا له وجود، وهكذا إلى ما لا نهاية، فيلزم المحال. وليس المحال هنا من جهة التسلسل الباطل، وإنما من جهة كون هذا الوجود لا يمكن أن يكون ألف وجود في آن واحد. فالكتاب مثلا لا يمكن أن يكون له وجود، ولوجوده وجود، وكذا لهذا الوجود وجود، إلى ما لا نهاية، لان الكتاب وجود واحد لا غير.

هذا هو البرهان الذي ذكره شيخ الاشراق، لاثبات اعتبارية الوجود، وقد انفرد بقوله: ان الوجود معدوم.

بينما لم يقل هؤلاء المتكلمون بذلك، بل برهنوا على خلافه، حيث قالوا: لو قلنا: الوجود معدوم، فهذا يعني أننا جمعناه مع نقيضه. وأضافوا: كذلك لو قلنا: الوجود موجود، للزم أن يكون للشيء الواحد ما لا نهاية من الوجودات المترتبة، أي له وجود، ولوجوده وجود.. وهكذا إلى ما لا نهاية، وهو خلاف البديهة.

إذن تكون النتيجة: الوجود لا موجود ولا معدوم، لانه إذا كان معدوما يلزم اجتماع النقيضين، وإذا كان الوجود موجودا يلزم أن يكون للوجود الواحد ما لا نهاية من الوجودات[2].

---

(١) س: المعدوم المطلق مثل اجتماع النقيضين؟

ج: نعم، وشريك الباري أيضا، وسيأتي بيان ذلك بشكل مفصل في بحث المعدوم المطلق.

(٢) ان ورود مثل هذه الشبهات المخالفة للبديهة ينشأ (كما أشرنا سابقا)، من السير في ←

## جواب الشبهة الثانية:

قبل بيان الجواب، نذكر ملاحظة لم يتنبه لها هؤلاء، وهي: ان ذكر (العدم) كمثال أفضل وأوضح من التمثيل بالوجود، فلو انهم قالوا: لا يمكن القول: أن العدم موجود، أي انه في عالم العين يوجد (العدم)، لان معنى العدم هو اللاموجودية، فيكون هذا القول بديهي البطلان.

كما لا يمكن القول: ان العدم معدوم، لان معنى ذلك قبول العدم للعدم، أي انه يتصف بالعدم، فيكون العدم لا عدم، واللاعدم يساوي الوجود[1].

وفيما يلي الأجوبة على الشبهة الثانية.

## الجواب الأول:

هذه الشبهة نشأت من تفسيرهم لكلمة موجود، بأن معناها هو (ذو الوجود)، ولذا قالوا: يلزم من قولنا: الوجود موجود، أن يكون له وجود، وللوجود

---

طريق مسدود، فينتهي العقل إلى مأزق يعصف به في النتيجة.

فمثلا حصلت هذه الشبهة في باب الوجود، من قولهم: إذا قلنا: إن الوجود موجود، يلزم تعدد الوجود، وإذا قلنا: الوجود معدوم، يلزم اجتماع النقيضين. فلابد من القول انه لا موجود ولا معدوم.

س: إذا كان هناك شيء لا موجود ولا معدوم، فذلك يعني أن الوجود والعدم ليسا نقيضين؟

ج: إذا كان الوجود لا موجودا ولا معدوما، فلا معنى للنقيض هنا.

س: في النقيض، لا يوجد شق ثالث؟

ج: صحيح، ولكن اجتماع النقيضين محال في آن واحد، وكذلك ارتفاعهما محال أيضا. إلا انهم قالوا بإمكان ارتفاع النقيضين، وانه يمكن أن يكون الشيء الواحد لا موجودا ولا معدوما.

(١) س: ألا يمكن أن نقول انها: سالبة بانتفاء الموضوع؟

ج: فلتكن سالبة بانتفاء الموضوع، فماذا يعني انتفاء الموضوع هنا؟!

الآخر وجود.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومن المعروف أن هذا التفسير لكلمة (موجود) غير صحيح، فليس للوجود وجود آخر.

ولكي تتضح هذه المسألة نحاول أن نستذكر بحث المشتق الذي تقدم في الجزء الأول، لان هذا الجواب يبتني على مسألة المشتق.

## المشتق:

طرح هذا البحث للمرة الأولى في المنطق، ثم انتقل منه إلى علم أصول الفقه، حيث توسع الأصوليون في دراسته. كما أن الفلاسفة المتأخرين اهتموا بهذا البحث، ولعل بهمنيار (تلميذ الشيخ الرئيس ابن سينا) انقدح في ذهنه حل لمسألة المشتق، كما نلاحظ ذلك في كلمة له، لم ترد في بحث المشتق، ولكن يستفاد منها ذلك. وقد تطور بحث مسألة المشتق لدى من تأخر عنه كالمحقق الدواني.

ويعود تاريخ بداية بحث مسألة المشتق إلى عصر الميرسيد شريف الجرجاني، حيث ذكرها في «حاشية المطالع»[1]، في باب الحدود، على شكل سؤال هو: هل يمكن تعريف شيء ما بجزء واحد ومفهوم واحد، أم انه لابد أن يتكون التعريف من جزأين، لانه يشترط من المعرف: أن يكون أوضح وأجلى من المعرف، وانه تفصيل لما هو مجمل؟

من هنا قيل ان التعريف بالفصل كتعريف الإنسان بالناطق، هو تعريف بجزأين، لان الناطق مفهوم مركب من ذات ثبت لها النطق، أي انه ذات ونطق واتصاف (اتصاف الذات بالنطق)، فيكون معنى الناطق هو ذات ثبت لها النطق.

---

(١) (المطالع) كتاب منطقي للقاضي سراج الدين محمود بن أبى بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٨٢هـ ، وقد شرحه قطب الدين الرازي، وكتبت عليه أكثر من حاشية.

وعلى هذا الأساس نشأت مسألة المشتق (التي ازدوج البحث فيها بين اللفظ والمعنى)، حيث كان محور البحث فيها هو: هل المشتق مفهوم مركب من ذات واسم معنى[1]، أو انه مفهوم بسيط؟ أي هل الذات مأخوذة في المشتق أم لا، بمعنى هل مفهوم الذات أخذ في مفهوم الناطق أم لا؟

إذا كان الجواب بنعم (أي أن المفهوم أخذ)، يكون معنى الناطق ذاتا ثبت لها النطق، فهو مركب.

وبهذا يكون مفهوم العالم، هو ذات ثبت لها العلم (لم تخصص هذه الذات بالإنسان، وإنما هي أعم، أي نفس الذات)، هنا تم تركيب مفهوم العلم مع مفهوم الذات، وأخذ بنظر الاعتبار اتصاف الذات بالعلم، ومن هذا المجموع حصل المشتق (عالم)، فيكون معنى المشتق: ذاتا ثبت لها المبدأ، وهذا معنى كون المشتق مركبا.

بينما قال آخرون ببساطة المشتق، أي كما أن مفهوم العلم بسيط ومفرد، لا جملة ولا نصف جملة[2]، كذلك يكون مفهوم العالم أمرا بسيطا. ولذا قالوا بأن الفرق بين المشتق ومبدأ الاشتقاق هو بالاعتبار.

وهنا أثيرت مسألة الاعتبار اللابشرط، والاعتبار بشرط لا، فالعلم مثلا تارة يلحظه الذهن بصفة الاطلاق، وأخرى يلحظه بنحو تكون له صلاحية لان يحمل على هذه الذات (العالم)، فالذات ليست داخلة في مفهومه، وإنما له صلاحية أن يحمل على هذا الفرد العالم.

في ضوء ذلك يمكن أن يؤخذ العلم باعتبارين:

١ـ الاعتبار الأول: هو أن يلاحظ العلم منفصلا عن الذات وغيرها.

٢ـ الاعتبار الثاني: هو أن يلاحظ كأمر متحد بالذات.

فإذا اعتبرنا العلم متحدا بالذات نعبر عنه بـ «عالم». إذن العلم في الواقع

---

(١) المشتق، مثال: اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم المعنى مثل «علم».

(٢) المقصود من نصف الجملة هو المشتق، بناء على القول بانه مركب.

صفة لها اعتباران بالنسبة للعالم:

١ـ اعتبار انفصالها عن العالم.

٢ـ اعتبار اتحادها مع العالم.

فإذا لاحظناه باعتباره متحدا مع الذات، نحصل على المشتق، وعلى هذا الأساس وضعت المشتقات، وعندما وضع الإنسان المشتق لم يضعه للذات والصفة في وضعين، وإنما للذهن اعتباران للأشياء، هما:

١ـ الاعتبار بشرط لا.

٢ـ الاعتبار لا بشرط.

فإذا كان الاعتبار هو اعتبار لا بشرط، يحصل المشتق، ولذا يصح أن نطلق على «العلم» كلمة «عالم»، وعلى «البياض» كلمة «أبيض»، بل إن الأبيض بالذات هو نفس البياض، فإذا قلنا: (الجسم أبيض)، فانه يتبع البياض، كما أن العالم بالذات هو العلم نفسه، وحين نعبر عن الذات المتلبسة بالعلم انها «عالم»، فذلك باعتبار اتحادها بالعلم، وباعتبارها معروضة للعلم.

إذن العالم بالذات هو نفس العلم، وكذا الأبيض بالذات هو البياض.

وعندما نقول: ان العلم صفة للذات، فإن الذات بالعرض مصداق للعلم، وباعتبار اتحادها بهذه الصفة، صارت مصداقا.

والذات إن كانت مصداقا فإنما ذلك بالعرض، وليست هي مصداقا بالذات، إذ الأبيض بالذات نفس البياض.

وفي هذا المورد قال المحقق الدواني. علمنا أن جسما ما عرض عليه البياض في الخارج وقام به، فلو أن البياض تحول دفعة واحدة وقام بالذات، أو انه كان قائما بالذات، فهل يقال ان الجسم أبيض في مثل هذه الحالة؟ فإذا صار البياض حقيقة قائمة بالذات، هل يصح أن نقول له «أبيض» أم لا؟ نعم، يمكن أن نقول انه أبيض.

إذن ما معنى ذات ثبت لها البياض؟[1]

على هذا الأساس يكون البحث في المشتق بحثا معنويا، أي أن محور البحث يدور حول ما إذا كان كل مبدأ اشتقاق متصفا بذاته أم لا.

---

(١) س: على هذا الأساس يتضمن مفهوم (أبيض) ثنائية مخفية؟

ج: كلا، لا ثنائية هنا.

ملاحظة: هذا الكلام قريب من الكلام الذي قاله هيوم، وآمن فيه بوجود العرض فقط، بينما أنكر الجوهر، لان الجوهر (حسب قوله) من انتزاعات الذهن، أما الأعراض، كاللون، والشكل، والطول، فهي أشياء محسوسة وموجودة.

أما الجوهر الذي هو بمثابة المحور الذي تقوم به هذه الأوصاف فانه غير موجود.

وهنا يمكن أن يثار مثل هذا السؤال، وهو: هل الأبيض موجود في الخارج أم لا؟

الجواب: نعم، الأبيض موجود، والأبيض هو نفس البياض، وليس ما وراء البياض شيئا آخر يقوم به هذا البياض.

وهيوم لم ينكر وجود الأبيض في الخارج، ولم يقل: البياض موجود، ولكن الأبيض غير موجود، وكذا لم يقل: الحرارة موجودة، ولكن الحار غير موجود. وإنما قال: الأبيض هو نفس البياض، ولا يوجد شيء غير البياض أبيض.

من هنا يتضح أن ما يقوله الدواني بحسب الفرض، قاله هيوم بحسب الواقع. حيث يقول الدواني: إذا لم يكن البياض قائما بالجسم فالبياض موجود،كما لو أن الأبيض موجود، والآن صار قائما بالجسم، فهذا الأبيض هو بياض. إلا أن الجسم باعتبار وجود الأبيض بالذات له، وباعتبار ملابسته وامتزاجه بالأبيض بالذات، نقول له (أبيض).

# تساوي الوجود والثبوت والشيئية

# (٢)

لقد وقع القائلون بنظرية الحال في إنكار أوضح الأصول البديهية، وهو أصل امتناع ارتفاع النقيضين؛ لان الحال في نظرهم هو الأمر اللاموجود واللامعدوم، ونفي الوجود وكذا نفي العدم في أمر واحد، يعني ارتفاع النقيضين (الوجود والعدم)، ومما لا شك فيه ان ارتفاع النقيضين مستحيل كما هو اجتماعهما.

**الشبهة الثانية:**

فيما يلي إعادة تقرير للشبهة التي ذكرناها في البحث السابق، والتي حاولوا البرهنة عليها بقولهم: ان الوجود بذاته لا موجود ولا معدوم، لانه إذا كان الوجود موجودا، فيلزم ان يكون لوجوده وجود، وهكذا إلى ما لا نهاية، لان حكم الأمثال واحد، ولا يمكن التبعيض بان نقول: ان الوجود الأول هو وجود الماهية، ولكن وجود وجودها غير موجود.

فإذا كان الأول موجودا، فان الثاني كذلك، وإذا لم يكن الأول موجودا، فالثاني كذلك، مضافا إلى ذلك (إذا لم يكن الوجود موجودا) يرد عليه إشكال، نشير له فيما بعد.

كما ان القول باستلزام وجودات لا متناهية من القول بان (الوجود موجود)، يتفرع عنه إشكال آخر مهم، وهو: ان هذا يؤدي إلى خلاف الضرورة،

لانه لو قلنا: الكتاب موجود، فلا يوجد له أكثر من وجود واحد، ولا يمكن ان يكون: وجود الكتاب موجودا، ووجود وجود الكتاب موجودا، ووجود وجود وجود الكتاب موجودا، وهكذا إلى ما لا نهاية، بمعنى تكون هنا وجودات مترتبة غير متناهية. فانه من البديهي بطلان ذلك.

أما لو قلنا: ان الوجود معدوم وليس موجودا. فسيتصف الوجود بنقيضه، لان القول بان الوجود معدوم يعني اتصاف الوجود بالعدم، والعدم نقيض الوجود، فهل يمكن ان يتصف الوجود بنقيضه؟

ان هذا يلزم منه اجتماع النقيضين، وهو محال.

## الجواب الأول: الجواب النقضي

لا إشكال في استحالة اجتماع النقيضين، ولكن هل القول باستحالة اجتماعهما يعني إمكان ارتفاعهما؟! وبعبارة أخرى ان الشبهة ترتكز على استحالة اجتماع النقيضين، ولذلك تزعم، ان الوجود لا موجود ولا معدوم. ولكنها انتهت إلى القول بارتفاع النقيضين، عندما قالت بنفي الوجود والعدم.

ومن المعلوم ان حكم النقيضين في الاجتماع والارتفاع واحد، فإذا كان اجتماعهما مستحيلا، فان ارتفاعهما كذلك، لان حكم العقل في الموردين على السواء، فالوجود والعدم نقيضان، مثل القضية المنفصلة الحقيقية التالية:

إذا كان (ألف) إما (ب) واما (ج)، فذلك يعني: ان كان (ب) فليس (ج)، وان كان (ج) فليس (ب)، وان كان ليس (ب) فهو (ج)، وان كان ليس (ج) فهو (ب).

وهكذا قضية: (الوجود والعدم نقيضان)، هي أيضا قضية منفصلة حقيقية تستنبط من القضايا الأربعة السابقة، بالشكل التالي:

إذا كان وجودا فليس عدما، وان كان عدما فليس وجودا، وان كان ليس وجودا فهو عدم، وان كان ليس عدما فهو وجود. ولا يمكن الفصل بين الأمرين في حكم العقل.

فعندما نقول: اجتماع النقيضين محال، يكون ارتفاعهما محالا أيضا. ولا يجوز الاستدلال باستحالة اجتماع النقيضين على مدعى معين، ويكون هذا المدعى هو ارتفاع النقيضين.

هذا جواب أولي على الشبهة الثانية، وهو جواب نقضي، لم يذكره صاحب المنظومة.

## الجواب الثاني: الجواب الحلي

هل معنى كلمة «موجود» هو «ذو وجود»؟ ومعنى كلمة «عدم» هو «ذو عدم»؟

لو فرضنا ان «ذو وجود» هو معنى كلمة «وجود»، فعندما نقول: الوجود ليس موجودا، يعني ليس موجودا ذو وجود.

والآن نحاول ان نلاحظ الدليل الذي قالوا به، وهو: إذا كان الوجود موجودا فهو ذو وجود، وإذا لم يكن ذا وجود فلا بد ان يكون ذا عدم. أي ان معنى القول: إذا لم يكن الوجود ذا وجود، فلابد ان يكون ذا عدم. ونقيض الوجود هو اللاوجود، وليس نقيض (الوجود) (ذي العدم)، فان هنالك فرقا بين (ذي عدم) وبين (لا وجود)، فإذا فهموا من كلمة (معدوم) ذا عدم فقط، ومن كلمة (موجود) ذا وجود فقط، فان نقيض الوجود هو اللاوجود، ولذا يقال: ان معنى الوجود ليس هو الموجود، أي ذا الوجود.

ولا يعني القول: بان الوجود ليس ذا وجود، انه يتصف بنقيضه، فليس النقيض هو (ليس ذا وجود)، لان الكلام في الوجود ذاته، فإذا قلنا: الوجود حقيقة، لا يعني ذلك، ان الوجود شيء ذو حقيقة، لان الوجود هو عين الحقيقة. أي ان الوجود هو الحقيقة والواقعية، ولذا لا يصح القول: الوجود ذو وجود، أو ذو واقعية، لانه هو الواقعية، والواقعية ذاتها ليست ذات واقعية، فهي الواقعية ذاتها، لا شيء له الواقعية.

إذن إذا فهم هؤلاء من كلمة (موجود) معنى (ذي وجود)، فلا يمكن ان يكون الوجود ذا واقعية، كما لاحظنا.

أما معرفة ما تعنيه كلمة (موجود)، وكونها معنى عاما يشمل (الذات التي ثبت لها الوجود) و(الذات التي هي الوجود)، فيقتضي ان نعود مرة أخرى إلى بحث المشتق.

## تحليل مفهوم المشتق

ذكرنا فيما سبق إلمامة سريعة في تاريخ مسألة المشتق، وقد تبين ان هذه المسألة بدأ بحثها عند الميرسيد شريف، ثم تطور البحث فيها عند المحقق الدواني، ثم أصبحت فيما بعد موردا لبحث الفلاسفة والاصوليين.

وما أفاده الحكماء والأصوليون في بيان الفرق بين المشتق ومبدأ الاشتقاق، قد يصعب على الذهن قبوله للوهلة الأولى، وملخص هذا البيان، هو: ان المشتق ومبدأ الاشتقاق ليسا مفهومين متباينين، وإنما هما مفهوم واحد ملحوظ باعتبارين، أي حقيقة واحدة ملحوظة بلحاظين، فهو بلحاظ معين مبدأ للاشتقاق، بينما يكون بلحاظ آخر هو المشتق، والذهن هو الذي يعتبر ذلك. والإنسان حين وضع المشتق، ومبدأ الاشتقاق، وضعهما بالكيفية التالية:

حيث لاحظ شيئا واحدا، بلحاظين متغايرين، فبلحاظ معين وضع لفظ مبدأ الاشتقاق، وهو المصدر أو اسم المصدر، وبلحاظ آخر واعتبار آخر وضع المشتق، مع ان الشيء واحد، وهذان اللحاظان والاعتباران هما:

١ـ اعتبار بشرط لا.

٢ـ اعتبار لا بشرط.

وهنا ينبغي الانتباه إلى ان مصطلح بشرط لا، ولا بشرط، في باب المشتق، يختلف عن المصطلح نفسه في باب اعتبارات الماهية.

فاللابشرط، وبشرط لا، في المشتق، هو ما يذكر في باب المادة والصورة.

### اعتبار لا بشرط وبشرط لا في باب المشتق:

إذا كان هناك شيئان بينهما وحدة وكثرة، أي هما باعتبار معين شيء

واحد، وباعتبار آخر كثير، يمكن ان نلاحظهما من حيث الوحدة فيكون الاعتبار هو اعتبار لا بشرط، كما يمكن ملاحظتهما من حيث الكثرة، فيكون الاعتبار هو اعتبار بشرط لا.

وتلك من خصائص الذهن البشري، أي انه يلاحظ الشيئين المتلابسين بلحاظين مختلفين، فهو يراهما شيئا واحدا بلحاظ معين، بينما يراهما شيئين منفصلين بلحاظ آخر.

ويمكن ان نجد أمثلة لذلك في قضايا الأدب والبلاغة، فالاسناد المجازي من هذا القبيل. فلو أمر قائد ما أتباعه بإنجاز عمل من الأعمال، وتولى هؤلاء تنفيذ أمر قائدهم، فالعمل ينسب إلى القائد، مع انه لم يقم به ولم يباشره، كما في قولنا: ان طارق بن زياد فتح الأندلس.

الفاتح الحقيقي هو الجيش الإسلامي الذي تولى طارق قيادته والتخطيط له. لكننا لاحظنا طارقا وجيشه كانهما شيء واحد، وهنا لا فرق بين ان نقول: ان الفاتح هو طارق بن زياد، أو جيش طارق، بعد ملاحظتهما كشيء واحد.

وفي الأمور العقلية نجد أمثلة كثيرة على هذا النوع من الوحدة فمثلا: لو وجد نوع من الاتحاد بين جسم وبياض، فان البياض في الواقع يمثل مرتبة من مراتب وجود الجسم، وباعتبار معين فان الجسم مع بياضه وأعراضه الأخرى جميعها شيء واحد، لا أشياء متعددة، وحين يقال: (هذا الجسم)، يعني هذا الجوهر، بكمه، وكيفه، وتعينه، ووضعه، فكل هذا المجموع يكون شيئا واحدا.

والأمر كذلك في (زيد)، أي ان هذا الجوهر، بمشخصاته، وخصوصياته، ووضعه، وإضافته، جميع هذه المفاهيم تندرج تحت مفهوم (زيد)، وقد لاحظنا المجموع كشيء واحد.

ويمكن للذهن ان يحلل ويجزئ مفهوم (زيد)، فيجعل جوهر زيد، وكيفيته، وكل خصوصياته الأخرى، كلا على حدة، لان هذه الأمور مع كونها تشكل شيئا واحدا هو زيد، إلا انها مجموعة، باعتبار ان الأعراض من مراتب هذا الجوهر، ولكن باعتبار آخر فان الجوهر جوهر والعرض عرض. والاعتبار بشرط لا، هو

اعتبار التحليل والتجزئة الذهنية، والأشياء التي لها نوع اتحاد وجودي في الخارج، يقوم الذهن بتحليلها، ويلاحظها كانها أشياء متعددة.

أما الاعتبار اللابشرطي، فهو اعتبار هذه الأمور شيئا واحدا، أي لحاظ جوهرها وعرضها كشيء واحد، والأمر كذلك بالنسبة للأعراض، العرض بالنسبة إلى عرض آخر، فيعتبر الكل شيئا واحدا، وهذا هو معنى (اللابشرط)، يعني عدم التجزئة.

ومن الأمثلة الواضحة لذلك (الكميات)، حيث نجد لحاظين ذهنيين لهما: فالمتر مثلا باعتباره أحد الكميات، تارة نلاحظه باعتباره كمية واحدة، فنقول: هذا طوله متر، من دون النظر إلى أجزائه ومكوناته.

وأخرى نلاحظه بصورة تحليلية، فنقول: هذ الطرف، وذاك الطرف، ولحاظ الطرفين لحاظ للكثرة في هذا المتر، فهو في عين انه واحد، هو واحد لانه واقعية واحدة، كذلك هوكثير لانه قابل للانقسام، بمعنى قابل للانقسام في الذهن إلى نصفين، بحيث يجعل الذهن هذا الطرف مقابل الطرف الآخر.

## مثال السيد البروجردي في بيان الاعتبار اللابشرطي وشرط لائي

ذكر السيد البروجردي مثالا جيدا على الاتحاد في باب الكمية، وهو: لو فرضنا ان شخصا وقف على ساحل البحر الأبيض المتوسط في بيروت يراقب الماء، ثم سافر إلى الجزائر ووقف هناك على ساحل البحر الأبيض المتوسط الآخر مراقبا الماء، فان الماء الذي شاهده في ساحل بيروت هو نفس الماء الذي يشاهده الآن من ساحل الجزائر، ولكن هذا باعتبار لحاظ الوحدة، فهو في بيروت وان شاهد جزءا من ماء المتوسط، إلا ان لحاظ الوحدة يقتضي انه يرى ماء المتوسط كله من خلال هذا المقدار الذي رآه في بيروت.

أما بالاعتبار التحليلي التجزيئي، فلا يمكن ان يقول هذا الشخص عن الماء الذي شاهده من ساحل الجزائر انه نفس الماء الذي شاهده في بيروت.

إذن الاعتبار اللابشرطي، والاعتبار بشرط لائي، يصاحب الإنسان في

الأمور التي لها نحو اتحاد في الخارج[1]، وهي في عين انها واحدة تكون كثيرة، أي كثرة في عين الوحدة، ووحدة في عين الكثرة. والإنسان دائما يلاحظ هذه الأمور بلحاظين:

١ـ لحاظها من حيث كثرتها، أي انه يفصل بين الأمور المتحدة في الشيء

---

(١) هناك اختلاف بين الأمرين، فتارة تكون الوحدة أكثر، والكثرة من جهة اعتبارية، مثل الكمية الواحدة، وأخرى تكون الكثرة أكثر، والوحدة من جهة اعتبارية، كما في الوحدة بين الجوهر والعرض.

والوحدة غالبا ما تكون من اعتبارات الذهن (على خلاف بين الفلاسفة في ذلك).

ومما لا شك فيه ان هناك وحدة بين الجوهر والعرض، ولكنها ليست بمستوى الوحدة بين أفراد الكم مع بعضها الآخر. لان الكثرة أوضح من الوحدة بين الجوهر والعرض، ولكن مع ذلك ليس ضم العرض إلى الجوهر كضم الحجر إلى الإنسان.

إذن مسألة الوحدة والكثرة تختلف من مورد إلى آخر، ففي مورد تكون الوحدة هي الغالبة، بينما تكون الغلبة للكثرة في مورد آخر.

ومنذ عصر السيد السند صدر الدين الدشتكي طرح بحث حول تركيب المادة والصورة، هل هو اتحادي أم انضمامي؟

الذين قالوا بالتركيب الانضمامي، ذهبوا إلى غلبة الكثرة في المادة والصورة. إلا انه منذ عصر السيد صدر الدين اختفت تقريبا نظرية الانضمام، وحلت محلها نظرية الاتحاد، القائلة: ان المادة والصورة تغلب فيهما الوحدة، وقلما يكون بينهما تمايز واختلاف.

س: ما هو الفرق بين مثال الكمية، ومثال الجوهر والعرض، أليست الكمية عرضا؟

ج: الفرق هو اننا نأخذ الكمية نفسها، غير منسوبة لجوهر، حيث نلاحظ جزءا منها بالنسبة إلى جزئها الآخر، وليس بالنسبة إلى شيء آخر غيرها.

س: تقصدون النسبة بين أجزاء الكمية الواحدة؟

ج: نعم، النسبة بين أجزاء الكمية وأجزاء المتكمم، وليس النسبة بين المتكمم والكمية.

الواحد، ويعتبرها أشياء مستقلة عن بعضها.

٢ـ لحاظها من حيث انها شيء واحد، أي انه يلاحظها من جهة وحدتها فيراها شيئا واحدا.

ولذا يقال: ان الفرق بين المشتق ومبدأ الاشتقاق، كالفرق بين البياض والأبيض، فعندما نقول (بياض) يفصل الذهن البياض عن الجسم، وعن كل أعراض الجسم الأخرى، فهو (بياض) إذن.

وعندما نقول (بياض)، فليس البياض كمية، كما انه ليس جسما، لان الجسم غير البياض.

ولكن يمكن ان ننظر بلحاظ آخر إلى هذه الأشياء (الكمية، والجسم، والبياض)، على أساس انها شيء واحد، فيكون الجسم والبياض شيئا واحدا، باعتبار ان الجسم من أوله إلى آخره متصف بصفة البياض. فالجسم هو البياض لا بشرط، وعندما نرى البياض نرى أمرا واحدا (البياض والجسم)، كما كان ذلك الشخص يرى ماء البحر المتوسط كله من خلال القسم الذي شاهده في بيروت.

وهنا يضع العرف كلمة أوسع وهي (أبيض)، كانه يريد ان يقول: هنا يوجد البياض، والكثرة من وجود: الجوهر، والعرض، والمعروض، والعارض، كلها غير ملحوظة، وكل تلك الأشياء يلاحظها باعتبارها شيئا واحدا، باعتبار البياض أبيض، والجسم أبيض، لان هذه هي مرتبة وحدة الجميع.

## ملخص الجواب على المتكلمين

في ضوء ذلك يتضح الجواب على شبهة المتكلمين. لان كلمة (موجود) مشتق، وعندما ذكروا (الوجود) قصدوا (الوجود) مقابل الماهية، وأرادوا من (موجود) المعنى الواسع الذي يشمل الماهية أيضا، لان بين الوجود والماهية نحو اتحاد فإذا قيل: الماهية موجودة، والوجود موجود، يكون هذا القول صحيحا، كما كنا نقول في المثال السابق: (أبيض) بالنسبة للبياض، (وأبيض) بالنسبة

للجسم، حيث لاحظنا المعنى بنحو واسع وليس بالنحو المحدود.

ولذا قال الشيخ (وهو أول من قال ذلك): إذا اعتبرنا المفهوم أو الموضوع بشرط لا، فلا يمكن بهذا الاعتبار لأي شيء ان يتحد معه، أو يحمل عليه، أي انه يفقد قابليته على الحمل، لانه بهذا الاعتبار تمت ملاحظته بذاته، مع فصله عن كل شيء آخر.

أما على الاعتبار الآخر، أي لو لاحظنا المفهوم بشكل واسع، فتكون للمفهوم قابلية الحمل على ذاته، وعلى الشيء المتحد معه، وبهذا النحو يكون المشتق قابلا للحمل على الذات، لانه مفهوم لا بشرط، أي ملاحظا بمعناه الواسع وليس المحدود، بنحو يمكن ان يتحد مع الذات، أما إذا لاحظناه بشرط لا فانه يأبى الحمل على الذات.

من هنا يكون تحديد معنى المشتق بانه (ذات ثبت لها المبدأ)، أي انه يحمل على الذات دائما غير صحيح، لان هذا يعني انه لا يحمل على نفس المبدأ.

بينما يمكن القول ان المشتق بمعناه الواسع، يحمل على المبدأ، وعلى الذات المتحدة بالمبدأ، باعتبار اتحادها بالمبدأ.

إذن نستطيع ان نقول: الوجود موجود، والماهية موجودة. لكن الوجود موجود بالذات، والماهية موجودة بالعرض. فالماهية باعتبار اتحادها مع الوجود هي موجودة، كما ان البياض أبيض بالذات، والجسم إنما يكون أبيض باعتبار اتحاده مع البياض.

## البيان الآخر في جواب هذه الشبهة

### الجواب الثالث:

ذهب الحكماء والأصوليون إلى ان هذه الشبهة إنما ترد بناء على القول بان مفهوم المشتق مركب، أما لو قيل انه بسيط فلا ترد مثل هذه الشبهة. لكن يمكن ان نذكر بيانا آخر في دحض هذه الشبهة، حتى على القول بان مفهوم

المشتق مركب، وخلاصة هذا البيان، هي: ان الاشتباه نشأ من خلط المفهوم بالمصداق، ومن الواضح ان المفهوم المركب غير المصداق المركب، فعندما يقال (أبيض) يعني ذاتا ثبت لها البياض، ولكن أليس البياض نفسه ذاتا ثبت لها البياض؟ أليس كل شيء ثابتا لنفسه؟

حين نقول المشتق هو (ذات ثبت له غير تلك الذات وهو المبدأ) فلا يمكن والحال هذه إطلاقه على المبدأ، أما لو قلنا هو (ذات ثبت له المبدأ) فيمكن إطلاق المشتق على المبدأ، لان نفس المبدأ له مبدأ. أليس كل شيء ثابتا لنفسه؟

كل شيء موجود لذاته، ولا يلزم من وجود الشيء لذاته التغاير والاثنينية، فعندما أقول: أنا موجود لنفسي، فهذا صحيح، ولا اثنينية هنا، ولذا يقال في ذات الحق (هو الموجود لنفسه وبنفسه وفي نفسه)، كما يقال: الجوهر هو الموجود لنفسه، والعرض هو الموجود لغيره، فهل يلزم من ذلك: انه هو غير وجوده؟!

المفهوم مركب، لكن المصداق لا يلزم ان يكون مركبا، فعندما يقال (موجود) يعني ذلك (ذات ثبت لها الوجود)، وكذلك (الوجود) هو (ذات ثبت لها الوجود)، والوجود الثابت هو وجود نفسه، أي هو نفسه وليس أمرا آخر، لان كل شيء ثابت لنفسه.

وهذا الكلام يقبله الحكماء في باب الأعراض، حيث قالوا: ان وجود العرض لنفسه عين وجوده لغيره، بمعنى ان وجوده لغيره هو وجوده لنفسه، ولا يعني ذلك:

انه ليس له وجود لنفسه، لان كل موجود هو موجود لنفسه. وليس للعرض وجودان، وجود لنفسه ووجود لغيره، وإنما هو وجود واحد لا غير.

أما الجوهر فان وجوده لنفسه، وليس وجوده للغير. إذن كل ما هو موجود في العالم يكون موجودا لنفسه، وحين يقال (موجود) بمعنى (ذات ثبت لها الوجود)، وذلك يصدق على (الوجود) أيضا.

وان (ذات ثبت لها الوجود) لا يقتضي انها (ذات ثبت لها غيرها وهو

الوجود)، وإنما يقتضي (ذات ثبت لها الوجود) ما هو أعم من ان تكون هذه الذات هي الوجود أو غيره، فمثلا (أبيض) يعني ذات ثبت له البياض، وهو يشمل نفس البياض أيضا، لانه ذات ثبت له نفسه وهو البياض، ويشمل الجسم أيضا، لانه ذات ثبت له غيره، وهو البياض، أي «ذات ثبت له المبدأ»، فهو مفهوم عام يشمل الاثنين:

١ـ ذات ثبت له نفسه وهو المبدأ.

٢ـ وذات ثبت له غيره وهو المبدأ.

إذن حتى على القول بان مفهوم المشتق مركب، لا إشكال في إطلاق «موجود» على «الوجود»، لان الاشكال لا ينشأ من فرض كون المشتق مركبا، وإنما ينشأ من فرض كون المشتق مركبا بشكل خاص.

وكل الاشكالات إنما ترد على القول بان المشتق «ذات ثبت له شيء غيره» والمقصود بـ «شيء غيره» هو المبدأ، أي لو قلنا «حسن» مثلا، فهو يعني «ذات ثبت له شيء غيره»، وهذا الغير نفس ذات «حسن».

بهذه الكيفية تم تصور الموضوع، في حين ان «حسن» معنى أعم، فقد يكون في موضع ما (ذاتا ثبت له شيء غيره)، بينما يكون في موضع آخر (ذاتا ثبت له نفسه وذاته)[1].

---

(١) س: مثل ثبوت الذات للذاتي؟

ج: ثبوت الذات لنفسها، أي ان نفس الذات لها وجود لنفسها، بمعنى انها ثابتة لنفسها.

فثبوت الشيء للشيء لا يقتضي الاثنينية، فيكون ثبوت الشيء لنفسه لا يقتضي الاثنينية «الوجود لنفسه». أما وجوده لغيره، فلابد من الاثنينية هنا.

س: لابد من وجود نحو من الوحدة هنا؟

ج: حتما لابد من وحدة، أي ان هذه الذات، وهذا الغير، لابد من نحو وحدة بينهما، حتى يصح ان يكون الوجود لغيره، ولذلك لا يكون «الوجود لغيره» في الأمرين ⇦

المتباينين. وإذا كان شيء ما، وجوده لنفسه عين وجوده لغيره، فلابد من وحدة دائمة بين هذا الشيء وذلك الغير، لانه يكون مرتبة من مراتبه، ولذا قالوا في العلاقة بين الجوهر والعرض (وحسنا قالوا): ان العرض مرتبة من مراتب الجوهر.

ولذلك لا يمكن ان يكون الأمر المباين بتمام الذات للآخر، وجوده لغيره، ولا معنى لان يكون وجود شيء ما لغيره، إلا إذا كان هذا الشيء مرتبة من مراتب الغير ومظهرا من مظاهره.

س: ألا يمكن ان نرد على هذه الشبهة بناء على إنكار أصالة الماهية؟

ج: هذه الشبهة هي أحد الأدلة على أصالة الماهية، فان شيخ الاشراق أورد قول المتكلمين لاثبات (الحال) كدليل على اعتبارية الوجود، ولذلك ينبغي حل ذلك لكي يحل الاشكال.

# عدم التمايز والعلّة في الاعدام

لا ميزَ فِي الأَعدامِ مِنْ حَيثُ العدَمِ وَهُوَ لها إذاً بِوَهْمٍ تُرتَسَمُ
كـذاك فـي الأَعـدامِ لا عِـلِّيَّـة وإنْ بها فاهـوا فتقريبيَّـة

## ١ـ عدم التمايز في الاعدام

تقدم الكلام في ملاك التمايز والتكثر في الوجود، في قول صاحب المنظومة: (بكثرة الموضوع قد تكثرا)، و(كونه مشككا قد ظهرا)،

ولاحظنا ان التمايز في الوجودات، إما باعتبار الشدة والضعف، أو باعتبار الماهيات والموضوعات.

وانتهى الكلام إلى ان الوجود حقيقة واحدة وراء الذهن، وان وحدته عين كثرته، وكثرته عين وحدته، أي ان ملاك التشابه هو نفسه ملاك التمايز بين الوجودات، ما به الاشتراك به التمايز، وهذا معنى التشكيك الذي ذكرناه.

أما الأعدام، فمن حيث هي اعدام لا تمايز بينها، ولكي تتضح هذه المسألة نقول: كما ان الإنسان لديه تصورات عن الوجودات، كذلك الأمر في مورد الاعدام، أي توجد في ذهنه مجموعة تصورات لها، بمعنى انه يتصور عدما بإزاء كل وجود، فمثلا (وجود زيد) يقابله (عدم زيد) في الذهن، وكذا (وجود عمر) يقابله (عدم عمر)، ففي الذهن يمكن ان يكون في مقابل كل وجود عدم.

وهذا أمر قابل للاعتبار، ولكن مع قطع النظر عن الذهن، فهل الأمر كذلك في الواقع ونفس الأمر؟

أي هل الأعدام كالوجودات من حيث التمايز (لان كل وجود يتميز بذاته عن الوجود الآخر)، أي انها متمايزة بالذات فيما بينها؟ فمثلا هل يمتاز (عدم زيد) عن (عدم عمر) بذاته؟

الصحيح ان الأمر ليس كذلك، فالاعدام بحكم كونها لا واقعية لها، كما يحكم العقل بذلك، فهي غير متمايزة. فالعدم هو اللاواقعية، والاعدام لا تمايز بينها من حيث هي أعدام. إذا كان الأمر كذلك، فما هو منشأ التمايز الذي ندركه بين (عدم زيد) و(عدم عمر)؟

من المعروف ان لهذه الأعدام وجودا ذهنيا، وما يلاحظ من تمايز بينها إنما يعود لوجودها الذهني، أي ان العدم من هذه الناحية وجود (لان العدم في الذهن وجود ذهني، وكل عدم في الذهن هو عدم بالحمل الأولي، وهو موجود من الموجودات بالحمل الشائع)، وبذلك يمتاز كل عدم عن الآخر.

وبعبارة أخرى يتصور الإنسان في ذهنه زيدا وبكرا، فيكون لهما وجود ذهني، ثم ينسب لزيد العدم، وكذلك لبكر، أي ينسب عدما لهذه الماهية أو تلك، فيمتاز عدم عن آخر باعتبار الماهيات المنسوب لها، بمعنى ان الأعدام تمتاز باعتبار ما تضاف إليه في وعاء الذهن.

أما إذا لوحظ عدم من دون ان يضاف إلى ماهية ما، أي العدم المطلق فلا معنى للتمايز هنا، لان التمايز بين عدم وآخر ينشأ من إضافة العدم إلى الماهيات في عالم الذهن. وهذا التمايز ينشأ من التمايز بين الوجودات.

ولذا لا يمتاز أي عدم عن الآخر من حيث هو عدم، وإنما يمتاز العدم عن العدم الآخر من حيث انه موجود في الذهن. لذلك قال صاحب المنظومة:

لا ميزَ في الأَعدامِ مِنْ حَيثُ العدَمِ     وهو لها إذاً بوهمٍ تُرتَسَمُ

بمعنى ان تمايز الاعدام بواسطة الوهم (أي بواسطة الذهن).

## ٢ـ عدم العلية في الأعدام

هل للعلية والمعلولية وجود بين الأعدام؟ لابد ان نقول: كلا، لأننا فرضنا ان العدم هو نفس اللاواقعية، فلا معنى للقول بوجود العلية بين عدم وآخر.

إلا ان الذهن يحكم بعلية عدم لعدم آخر، فكيف يكون ذلك؟ إذا كان (وجود ألف) علة (لوجود ب)، هنا يقال: (عدم ألف) علة (لعدم ب)، كما في الحرارة والتمدد، فإذا كانت الحرارة علة للتمدد، فان عدم الحرارة علة لعدم التمدد.

وبناء على ذلك نكتشف وجود المعلول من وجود علته. والعكس صحيح: أي يمكن اكتشاف عدم وجود العلة من عدم وجود المعلول.

ومن هنا يمكن التعرف على دور هذه المسألة في نظرية المعرفة إذ يمكن اكتشاف الأعدام من خلال الأعدام، كما تكتشف الوجودات من خلال الوجودات.

وخلاصة القول: ان وجود العلة يكشف عن وجود المعلول، ووجود المعلول يكشف عن وجود العلة، كما ان عدم المعلول يكشف عن عدم العلة، وعدم العلة يكشف عن عدم المعلول.

إذن هنالك أربعة أمور: وجودان، وعدمان. ولهذه الأمور دور متميز في الاستدلال، أو نظرية المعرفة بالتعبير المعاصر، حيث تكون الوجودات عللا ومعاليل لبعضها، وكذلك تكون الاعدام، وان كانت العلية والمعلولية في باب الوجودات حقيقية، بينما هي في باب العدم مجازية وتقريبية.

**كذاكَ في الأعدامِ لا عِلِّيَّة وإنْ بها فاهُوا فتقريبيَّةٌ**

بهذا البيت أشار السبزواري لمسألة العلية بين الأعدام، كما ذكر عبارة حدد فيها كيفية اعتبار الذهن للعلية والمعلولية بين الأعدام مع كونها غير واقعية، والعبارة هي: (فان الحكم بالعلية عليها بتشابه الملكات، فإذا قيل: عدم الغيم علة لعدم المطر، فهو باعتبار ان الغيم علة المطر، فبالحقيقة قيل: لم تتحقق العلية التي كانت بين الوجودين).

## توضيح رأي صاحب المنظومة:

يرى السبزواري وجود واقعية وحقيقة واحدة، وهي ان هذا الوجود علة لذلك الوجود، وذلك معلول لهذا، ولا توجد حقيقة أخرى سوى ذلك وراء الذهن.

ولكن الذهن يعتبر من هذه الحقيقة (مجازا) على النحو التالي[1]:

لما كان وجود العلة علة لوجود المعلول، فعندما لا توجد العلة، يمكن تشكيل قضية سالبة محصلة بهذه الكيفية: وجود (ألف)علة لوجود (ب)، وعندما لا يكون ألف موجودا، لا تكون علة لكي يحصل المعلول.

أي ان الذهن يحكم بنفي العلية، لانه حكم في أول الأمر بان وجود العلة علة لوجود المعلول، ثم انه لما لم يجد العلة، يعتبر هذا النفي بصورة السلب مجازا حالة إثباتية، وهو: عدم العلة علة لعدم المعلول. فيكون هذا (النفي) علة لذلك (النفي).

وبعبارة أخرى: عندما يقال: (وجود ألف علة لوجود ب). فلا واقعية وراء (وجود ألف) علة (لوجود ب)، ولو فرضنا عدم تحقق (وجود ب)، فلابد من الحكم (بعدم وجود ألف). فتكون النتيجة: (إذا لم يكن ب موجودا فان ألف ليس موجودا).

وبناء على هذا يمكن ان نعتبر (مجازا): (عدم وجود ب دليلا على عدم وجود ألف)، أو (هذا الوجود ليس موجودا، إذن ذلك الوجود غير موجود)، أو نقول: (هذا العدم موجود، إذن ذلك العدم موجود)، أي نحول حالة السلب التحصيلي إلى حالة شبيهة بالعدم العدولي (موجبة معدولة المحمول).

مثال آخر: لو فرضنا عمر زيد عشرين سنة، أي انه كان قبل عشرين سنة غير موجود، فتكون هذه القضية صادقة: وجود زيد قبل عشرين سنة غير موجود، أي ان وجوده منفي قبل عشرين عاما، وموقف الذهن من وجود زيد

---

(١) لم يذكر السبزواري هذا التفصيل، وإنما هو من إفاداتنا.

قبل عشرين سنة هو نفي ذلك الوجود وليس إثبات شيء، فالذهن ينسب النفي إلى وجود زيد آنذاك.

وبعبارة أخرى: انه يرفع وجود زيد من صفحة الواقع، فهو يحكم برفع ونفي وجود زيد في ذلك الحين. ولكن بعد رفع وجوده، يلاحظ هذا العدم بصورة أمر مثبت في صفحة الواقع. فيقول: إذا كان وجود زيد قبل عشرين عاما غير موجود، فان عدم زيد قبل عشرين عاما موجود. بمعنى انه يتعامل مع العدم وكانه أمر مثبت.

إلى هنا تبين ان الحالة الأولى للذهن تتمثل في نفي ورفع وجود زيد، فيما كانت الحالة الثانية للذهن حالة اعتبارية تتمثل في استبدال العدم السابق للعشرين عاما، بوجود زيد.

## دور المفهوم الانتزاعي للعدم في المعرفة:

قد يقال: لماذا يتصرف الذهن بهذه الكيفية؟

الجواب هو: ان الذهن عندما يحول القضية بهذه الصورة، تكون أسهل للادراك والمعرفة.

وبهذا يتضح: ان عدم الشيء ينتزع في مرتبة وجودات الأشياء الأخرى، أو نقول: ينتزع هذا العدم من وجود أشياء أخرى، ومن هنا تبدو أهمية هذا العدم الذي ينتزعه الذهن في نظرية المعرفة، حيث ترتكز الكثير من عناصر المعرفة علىهذا العدم. خلافا لمن زعم ان المعرفة هي ما يرد بصورة مباشرة من الخارج إلى الذهن.

ولكي تتضح المسألة أكثر نذكر هذا المثال، وهو: لو سألني شخص عن قطعة نقود معينة، وبعد ان فتشت عنها في جيبي لم أعثر عليها، يمكن ان أقول له: (غير موجودة).

ولكن قد يقال: كيف يصح ان تخبر بان قطعة النقود غير موجودة في

جيبك، مع ان يدك لم تمس قطعة النقود، أي ان حسك لم يخبر بوجودها؟

الجواب: صحيح أن الحس لم يخبر بوجودها، إلا ان عقلي أخبر بعد ذلك بعدمها.

وبعبارة أخرى: يشكل العقل قياسا على الشكل التالي: لو كانت قطعة النقود في جيبي للمستها، لكني لم ألمسها. إذن هي غير موجودة.

هذه النتيجة ليست عبارة عن معرفة مباشرة تحصل عليها الذهن بالاتصال المباشر مع الخارج، وإنما هي نتيجة تلك الانتزاعات وما تشكل منها من قياس، ولولا هذه الانتزاعات لأضحت قدرة الذهن على المعرفة محدودة جدا.

بناء على ذلك نكتشف الدور الكبير الذي تؤديه مثل هذه المسألة في المعرفة البشرية، فمع كون الرابطة بين عدم العلة وعدم المعلول اعتبارية، وليست واقعية، أي انها في الواقع (عدم الرابطة)، إلا انها ضرورية لتشييد صرح المعرفة، بمعنى ان هذا الاعتبار ليس أمرا وهميا لا فائدة منه، وإنماهو اعتبار أساسي في عملية التفكير والادراك[1].

---

(١) س: أليس من الأفضل استعمال لفظ (دليل) أو (علامة) بدل لفظ (العلية) بين الأعدام؟ لان معنى العلة في الفلسفة الإسلامية (هي ما يعطي الوجود)، وحين يكون أمر ما علة لآخر، فهذا يعني ان وجوده من ذلك الشيء، بناء على هذا فلا معنى للقول بعلية العدم لشيء آخر؟

ج: كلا، الأمر ليس كذلك، لانه لو حاولنا التدقيق في المسألة للاحظنا: ان الأشياء الموجودة بينها روابط، فمثلا حركة اليد والمفتاح مع انهما متقارنتان، لكن حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح، لان اليد تحركت فتحرك المفتاح.

كذلك يدرك الذهن ما يشبه هذه الرابطة بين الأعدام، فلو لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح. ولذا يفرق الذهن بين هاتين الصيغتين:

١ـ لان اليد لم تتحرك لم يتحرك المفتاح.

٢ـ لان المفتاح لم يتحرك لم تتحرك اليد.

مع انه لا فرق بين الصيغتين في مقام الاثبات، إلا انه في مقام الواقع ونفس الأمر وبعد اعتبار العدم، فلا تصدق إلا إحدى الصيغتين، وهي: (لان اليد لم تتحرك لم يتحرك المفتاح).

وهذا يعني ان النحو الذي يكتشف فيه الذهن العلاقات والروابط بين الوجودات، هو عينه الذي يعتبر به الروابط بين الأعدام.

س: إذن ما هو الجواب على ما قيل من ان العلة هي التي تعطي الوجود، فكيف نعتبر العدم علة لعدم آخر؟

ج: العلة لا تعطي الوجود، وإنما تعطي المعلول، وما ذكرته يبتني على ان الجعل يتعلق بالوجود، ولكن يقال: ان الجعل يتعلق بالذات، وليس بالوجود، فالعلة تعطي الذات ثم ينتزع الوجود من هذه الذات. فالماهية تعطي الماهية، وهي تنتزع من الوجود في مرحلة أخرى.

وهنا لا يصح تعريف العلة بانها تعطي الوجود؟ وبناء على هذا التعريف يمكن القول: ان العدم يعطي العدم؟

س: ولكن السبزواري يذهب في (شرح المنظومة) إلى ان هذه العلية ليست أصلية؟

ج: نعم، هي غير أصلية، ولكن الذهن يعتبرها بهذه الكيفية.

# امتناع إعادة المعدوم

# (١)

نشأ هذا البحث للمرة الأولى على يد المتكلمين، ثم أدرج بعد نشأته وتطور دراسته في الفلسفة.

وقد كانت مسألة المعاد هي السبب الذي دعا المتكلمين للبحث في موضوع (امتناع إعادة المعدوم)، حيث ذهب قليل من المتكلمين للقول بعدم وجود الروح، وتحول الإنسان بعد موته إلى عدم.

وهكذا، يكون معنى المعاد لدى هؤلاء هو: ان الشيء الذي انعدم وفني بالمعنى الفلسفي، يعود مرة أخرى إلى الوجود.

وبعبارة أخرى: ان ماهية (المعاد) هي إعادة المعدوم، بناء على قول هذه الجماعة الصغيرة من المتكلمين.

بينما لم ينكر جمهور المتكلمين وجود الروح (باعتبار ان مسألة البقاء بعد الموت، وردت في القرآن الكريم والسنة الشريفة بشكل واسع، فلا سبيل لإنكار الروح)، ولذا قالوا بالمعاد الجسماني، أي مع إيمانهم ببقاء الروح، آمنوا بإعادة الأجسام المعدومة.

ومن هنا تكررت نفس المشكلة التي واجهت مَنْ أنكر وجود الروح من المتكلمين، حيث يلتقي القولان في إمكان إعادة الإجسام المعدومة. وبهذه الكيفية ولد هذا الموضوع في مباحث المتكلمين.

أما الفلاسفة فقالوا: ان إعادة المعدوم محال، ولكن المعاد ليس إعادة للمعدوم، كما جاء في بيان صاحب المنظومة:

ما ضَرَّ أن الجِسمَ غِبَّ ما فَنى          هو المُعادُ في المَعادِ قَوْلَنَا

يرى الفلاسفة ان التصديق باستحالة هذه المسألة يتوقف على التصور الدقيق والواضح لها.

وقد ذهب الشيخ الرئيس إلى بداهتها، بل ان الفخر الرازي ذا النزعة الكلامية، والمعروف بكثرة إشكالاته في مثل هذه الموارد، يقول: ان امتناع إعادة المعدوم أمر بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال[1]. ثم يذكر الأدلة على ذلك.

## المقصود بإعادة المعدوم

المقصود هو امتناع إعادة عين المعدوم، وليس إعادة المثل، لان المثل وان كان يشبه الأول ولا فرق بينهما من جميع الجهات، ولكنهما مع ذلك شيئان[2]، فإعادة المماثل والمشابه ممكنة، والمستحيل هو إعادة عين المعدوم.

ومثال ذلك لو حركت يدي، فتارة: يمكن ان أحرك يدي حركة ثانية، تماثل الحركة الأولى بصورة تامة. ومن الواضح ان هذه الحركة الأخرى ليست إعادة للحركة السابقة التي انعدمت، لان هذه حركة وتلك حركة غيرها، فهما أمران اثنان، أي ان الحركتين هما وحدتان من وحدات الحركة، فلا إعادة لمعدوم هنا، وانما إيجاد شيء يشابه ويماثل المعدوم من كل الجهات.

وتارة أخرى قد يقال: ان الحركة التي حصلت في الزمان الثاني هي عين الحركة الأولى، وهذا يعني ان شيئا واحدا وجد في زمانين، بمعنى لو كان وجود شيء لمدة دقيقة واحدة ثم انعدم بعد ذلك، فهذا الشيء عينه يوجد بعد ساعة مثلا، أي ان شيئا واحدا يوجد في زمانين مختلفين، فهو وجود واحد لا وجودان،

---

(١) المباحث المشرقية، للفخر الرازي، ج ١: ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) س: هل هما شيئان لانهما في زمانين؟

ج: نعم، باعتبار انهما في زمانين كانا شيئين.

وليس الشيء الذي يوجد في الزمان الثاني شيئا آخر، مثل الشيء الأول.

يقال: ان هذه المسألة بديهية الاستحالة وذلك لانه لا يمكن ان يكون الشيء في آن واحد شيئا واحدا وشيئين اثنين، كما لا يمكن تصور وجودين لشخص واحد، أي انه يكون شخصين في حين انه واحد.

وبهذا تكون مسألة إعادة المعدوم بعينه (وليس ما يشبهه أو يماثله) من الأمور البديهية الاستحالة، إلا انهم ذكروا عدة براهين على هذه المسألة مع بداهتها.

## البرهان الأول:

قال السبزواري في تقرير هذا البرهان:

**فإنَّهُ على جَوازها حُتِمَ ... في الشَّخْصِ تجويزُ تخلُّلِ العَدَمِ**

هل يمكن ان يكون للشيء الواحد وجود في زمانين؟

من الواضح انه لو كان للوجود امتداد في الزمان، فلا مانع من ذلك، أي لو فرضنا ان شيئا ما يمتد وجوده إلى ساعة، فذلك يعني ان شيئا واحدا يمتد بامتداد الزمان، بمقدار ساعة أو سنة أو مائة سنة أو أكثر، فهو وجود واحد ممتد بامتداد الزمان.

وهنا يرد سؤال هو: هل يمكن لوجود واحد ينعدم مدة من الزمن، ثم يوجد عينه في زمان آخر؟ كما لو وجدت حركة لمدة دقيقة، ثم حصل سكون بعدها لمدة دقيقة، ثم استمرت نفس الحركة السابقة؟ أي هل يمكن ان يتخلل العدم بين الشيء ونفسه، ومع ذلك يبقى الشيء هو نفسه، من دون ان يتخلل العدم بين نصفيه؟

قد يقال بإمكان ذلك، أي يفصل العدم بين نصف من الحركة ونصفها الآخر. ولكن الصحيح ان ذلك غير ممكن، وذلك:

### أولا:

لان هذين النصفين ليسا نصفين واقعيين، وإنما هما شيئان مستقلان،

وليسا نصفين لشيء واحد، فالحركة الأولى انتهت عندما بدأ السكون، بينما الحركة الثانية حركة جديدة غير السابقة.

**ثانيا:**

لو فرضنا إمكان تخلل العدم بين نصفي الشيء الواحد، فهل يمكن ان يتخلل العدم بين تمام وجود الشيء وتمام وجوده؟ لا إشكال في استحالة ذلك، لانه يعني ان العدم صار فاصلا بين الشيء ونفسه، وهو نفس القول بان الشيء الواحد له تقدم زماني على نفسه.

وبعبارة أخرى: لا مانع من ان نقول: ان المتنبي متقدم علينا زمانا، ولكن من المستحيل ان يكون المتنبي متقدما على نفسه، كما لا يمكن ان أكون متقدما على نفسي، أما ان يتقدم نصف عمري على نصفه الثاني فلا مانع من ذلك، وهذا غير فرض تقدم تمام عمري على نفسي بتمام عمري، الذي هو أمر مقطوع باستحالته، (كالدور) الذي يفرض فيه تقدم الشيء على نفسه.

وهكذا يلزم من إعادة المعدوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون الشيء متقدما على نفسه زمانيا، وهو محال.

وخلاصة البرهان: ان إعادة المعدوم تساوي تخلل العدم بين الشيء ونفسه، بين تمام وجود الشيء وتمام وجوده.

# امتناع إعادة المعدوم

# (٢)

**البرهان الثاني:**

قال السبزواري في تقرير هذا البرهان:

وجازَ أن يُوجَدَ ما يُماثِلُهُ  مُستَأنَفاً وسَلْبُ مَيزٍ يُبطِلُهُ

أشرنا في البحث السابق إلى ان الحكماء قالوا: ان التصور الواضح والدقيق لهذه المسألة يلازم التصديق بها، بمعنى لو تصور أحد: هل إعادة المعدوم أمر ممكن أم ممتنع؟ فلن يتردد في الحكم بامتناع ذلك[1]، ان كان تصوره صحيحا.

كما تقدم فيما سبق: ان المقصود (بإعادة المعدوم) هو إعادة الشخص، وليس (المِثْل)، إذ كثيرا ما يلتبس الأمر بين إعادة الشخص وإعادة المِثْل.

فعندما يقال: ان هذا هو ذاك، يفهم منها (المِثْل)، بينما الكلام في إعادة شخص المعدوم.

ولتوضيح المسألة نذكر هذا المثال: لو فرضنا ان شخصا ما حرك يده، ثم أوقفها، فإعادة المعدوم تعني إعادة شخص الحركة السابقة بكل خصوصياتها وحيثياتها، وليس تحريك يده مرة أخرى، فان هذه حركة جديدة غير الأولى،

---

(١) س: هل هذا الحكم بديهي؟

ج: تقريبا، ولذا قال الشيخ الرئيس بذلك، وأيد هذا الأمر الفخر الرازي.

أي انها وجود آخر غير الوجود الأول.

وهنا قد يقال: إذا كانت المسألة بهذه الدرجة من الوضوح، فلماذا يتردد الذهن في قبولها، أو يحاول إنكارها؟

لان الماهية من دون الوجود لا أصالة لها، ولا يمكن ان يشار إليها (بهذه)، إذ الإشارة لوجود الأشياء. إلا ان هذه المسألة ليست راسخة في ذهن الإنسان، فالذهن للوهلة الأولى يتصور ان الأصالة للماهية.

فلو فرضنا ان (أ) وجد ثم أعيد مرة أخرى، فالإنسان يتصور ان ملاك وجود (أ) في الحالتين، هو كونه (أ)، فشخص (أ) كان له وجود سابق، ثم يحدث له وجود مرة أخرى، ولذا يتصور ان (أ) هذا الذي وجد أخيرا هو عين (أ) الأول، وليس شيئا آخر، لان شخصية (أ) هي في كونه (أ).

وكان الذهن هنا يعتقد بان الماهيات إذا لم تكن موجودة فلها ثبات (كما زعم المعتزلة)، بمعنى ان الماهية إذا وجدت ثم عدمت، سيكون لها تقرر وثبات في عالم من العوالم، ثم تعود هذه الماهية مرة أخرى إلى الوجود.

هذا هو سبب تردد الذهن في الحكم على استحالة إعادة المعدوم، ولذلك حين يتجاوز الذهن التوهم السابق، ويتنبه إلى ان الماهية أمر انتزاعي والهوية الأصلية تتمثل بالوجود، الذي تنتزع منه الماهيات، عندها سيدرك: ان نفي هذا الوجود، يعني العدم، وليس الماهية شيئا حتى يمكن ان توجد مرة أخرى، فنفس الوجود يعني انتزاع التشخص وانتزاع الشخص.

* * *

والبحث في هذه المسألة حول تكرر الوجود، فإذا قلنا: ان الوجود لا يمكن إعادته بعد عدمه، فذلك يعني انه لا يتكرر، وإذا قلنا بإمكان إعادته، فهذا يعني تكرره. و (تكرار الوجود) بهذا المقدار يعني (تكرار الايجاد) في الواقع.

## وحدة الوجود والايجاد

نحاول ان نذكر موضوعا (لم يذكر في المنظومة)، لكي تتضح هذه المسألة.

وهذا الموضوع هو: ان (الوجود) و(الايجاد) شيء واحد وليسا شيئين، وكثرتهما أمر انتزاعي، فالذهن هو الذي يكون مفهومين أحدهما هو (الايجاد) والآخر (الوجود)، وان كان في الواقع شيئا واحدا، يكون باعتبار ما (إيجادا) فيما يكون باعتبار آخر (وجودا).

ويعتبر هذا الموضوع من الموضوعات المفيدة في فهم الكثير من المباحث، ومنها مسألة الجعل التي سنبحثها في المستقبل ان شاء الله تعالى، فضلا عن مسألة إعادة المعدوم هذه.

## مسألة الجعل

وملخص القول فيها هو: ان العلية بشكل كلي تعني (إعطاء الوجود) أو (الايجاد)، و(الايجاد) يعني (إعطاء الوجود للشيء)، جعل الشيء موجودا.

وعندما نحلل هذا المفهوم بمعناه المستعمل في العرف، نلاحظ: ان (إعطاء الوجود) مثل (إعطاء الماء) أو (إعطاء الطعام) أو (إعطاء النقود)، ولكن عندما يقال: زيد أعطى عمرا ماء، تكون الكثرة الواقعية واضحة في مورد كهذا، حيث نجد هنا عدة أمور هي: (المعطي)، و(المعطى إليه)، و(المعطى)، وعملية (الإعطاء)، وتوجد عملية أخرى هي (الأخذ).

بينما لا نجد هذه الأمور في (العلة التي توجد المعلول)، كما نلاحظ ذلك في عملية تحليل هذه الأمور. فمثلا، هل (المعطى) و(المعطى إليه) أمر واحد أم أمران؟ أي عندما تعطي العلة الوجود للمعلول، فهل للمعلول ذات قبل هذا الوجود، لكي يعطى الوجود لتلك الذات؟ إذا فرضنا واقعية للمعلول قبل ان تمنحه العلة الوجود، فهذا يعني انه شيء قبل العلة، وهو موجود قبلها.

وبعبارة أخرى: تكون للمعلول ذات مستقلة عن هذا الوجود، وله هوية في مرتبة سابقة، وكل ما تحققه العلة هو: إعطاء الوجود لهذه الذات. وهذا الأمر واضح البطلان.

والصحيح هو ان العلة تفيض ذات المعلول، فلا معنى لتعدد (المعطى)

و(المعطى إليه)، وعندما يكون المعطى والمعطى إليه شيئا واحدا، وكثرتهما انتزاعية، لا توجد عملية (أخذ) هنا، لان الأخذ فرع الاثنينية، وهي غير موجودة لاتحاد المعطى والمعطى إليه، أما على فرض كون المعلول له ذات مستقلة مع قطع النظر عن العلة، والوجود أمر آخر غير هذه الذات، ثم يعطى هذا الوجود لتلك الذات، فتوجد عملية (الأخذ).

ولو لاحظنا عملية (الإعطاء)، فهل الوجود أمر موجود ثم تتعلق به عملية الإعطاء، كما تتعلق عملية (الإعطاء) بالنقود أو غيرها؟ كلا، لان المعلول هو نفس الإعطاء، وعملية الايجاد فعل واحد، حين ينسب إلى العلة يسمى (ايجادا)، أما إذا نسب إلى المعلول، أي إلى الماهية التي تنتزع منه، فيسمى (الوجود).

فالإعطاء هو عين المعطى، و(الايجاد) عين (الوجود)، والايجاد دائما هو عين الوجود، وليس العلة تعطي الوجود وهو شيء مستقل تتعلق به عملية الاعطاء، وكان العلة تختزن الوجودات ثم تخرجها لتمنحها للأشياء، إذا كان الأمر كذلك تكون المعلولات موجودة قبل ان تعطى الوجود.

## عودة إلى أصل البحث:

بعد ان تبين ان الايجاد هو عين الوجود، يكون معنى (الاعادة) إيجادا ثانويا، والايجاد الثانوي لا يمكن ان يكون نفس وجود الوجود الأول، وإنما يحتاج الايجاد الثانوي إلى وجود ثانوي، وحين يتحقق الوجود الثاني فلا كلام في إعادة المعدوم هنا، لان إعادة المعدوم تعني: ان المعاد هو عين المبتدأ. بينما أثبتنا انهما وجودان وليسا وجودا واحدا[1].

---

(١) س: إذا كان هناك ايجادان فلابد من وجودين؟

ج: حتما، لابد من وجودين، وإذا لم يكن ايجادان فلا معنى للاعادة، إذ لا يمكن ان يقول أحد بالاعادة ويقول بايجاد واحد، إذ من المسلم ان كل من يقول بالإعادة يقول بالايجادين.

## إعادة المعدوم بناء على أصالة الماهية

أما القائل بأصالة الماهية فيمكنه القول: هب انهما وجودان وايجادان، ولكن ألا يمكن ان ينصبا على ماهية واحدة، فيكون ما في الوجودين شخصا واحدا؟

إذا تعلق الوجود الأول بذات ما (ولنفرض انها ماهية زيد) في زمان سابق، ثم تعلق بها وجود ثان في زمان آخر.

وهذا الكلام يبتني على القول بأصالة الماهية، وهو يطابق ما ذهب له المعتزلة من ان المعدوم يكون لماهيته نوع من الثبات.

والصحيح هو ان الماهية تتبع بتعددها الوجود، فإذا ما تعدد الوجود تتعدد الماهية، أي ان التعدد يعم الشخص، حيث يكون هذا شخصا وذاك شخصا آخر، ولا يكون (هذا) عين (ذاك)، ولا تكون إعادة (هذا) عين (ذاك)، وإنما هي إعادة لمثل ذاك[1].

---

☜ أما القول بتعلق الايجادين بوجود واحد فهو محال، لان الايجاد عين الوجود، فلابد من القول ان ذلك ايجاد لوجود أولي، وهذا ايجاد آخر لوجود ثان.

(١) س: كيف أصبحت هذه المسألة من آفات أصالة الماهية؟

ج: هذه المسألة من آفات أصالة الماهية، بل تتعدى أصالة الماهية، لان القائل بأصالة الماهية لم يقل بثبوت وتقرر الماهية بدون الوجود. ولكن المعتزلة ذهبوا إلى ان الماهيات الممكنة لها ثبوت من دون الوجود. بينما لم يقل بذلك الفلاسفة القائلون بأصالة الماهية.

س: ما الذي دعاهم إلى مثل هذا القول؟

ج: لقد ذكرت السبب الذي دعاهم لذلك، وقد أشار صاحب المنظومة له بقوله:

**ما ضرّ أن الجسم غبّ ما فتى        هو المُعاد في المَعادِ قولنا**

فأولئك تصوروا ان (المعاد) هو إعادة للمعدوم.

وهنا ملاحظة مهمة نود الاشارة لها وهي: ان مصطلح المعاد والاعادة ليس من ☜

## بيان آخر لإمتناع إعادة المعدوم

في ضوء البيان السابق يمكن تصور المسألة بهذه الكيفية، وهي:

عندما نقول (إعادة المعدوم) فذلك يعني ان الشخص الأول بكل مشخصاته الشخصية هو الذي يعاد ويكرر. وهنا يكون تصور هذه المسألة ملازما للتصديق والاذعان بها، وستتضح البراهين التي أقاموها على هذه المسألة. ومنها هذا البرهان الذي ذكره السبزواري:

---

☜ المصطلحات القرآنية، وإنما هي من اصطلاحات المتكلمين، ولم ترد كلمة (المعاد) بهذا المعنى في القرآن الكريم.

س: ورد لفظ (معاد) في قوله تعالى: ﴿ ان الذي فرض عليْك القرآن لرادك إلى معاد﴾؟

ج: لم تستعمل كلمة (المعاد) هنا بمعنى القيامة، وإنما الآية الكريمة هنا في صدد الحديث عن مورد آخر وهو السيرة النبوية الشريفة.

بعض المتكلمين أنكر بقاء الروح (كالباقلاني)، وقالوا بانعدام العالم وكل الأشياء قبل القيامة، وبعد العدم المطلق يعود كل شيء من جديد، والمتكرر هذا هو عين المعدوم فيما سبق.

أما منْ قال ببقاء الروح فقد آمن بالمعاد الجسماني وذهب إلى ان الأجسام المعدومة ستعود مرة أخرى، وهنا أيضا يعاد المعدوم. هكذا أثيرت هذه المسألة، ومن هنا بدأ بحثها.

س: هل الزمان من الأشياء التي تنعدم، برأي هؤلاء؟

ج: لم يبحثوا مثل هذه الجزئيات في مباحثهم، ولكن الذين ردوا عليهم من مخالفيهم طرحوا هذه المسائل واحدة بعد الأخرى.

وهم لم يقولوا بان الزمان أمر موجود، بل تصوروه كأمر موهوم (وهذا هو قول الفيلسوف كانت)، حيث قال: ان الزمان ليس وجودا عينيا، وإنما له وجود ذهني فقط، فهو امتداد يرتسم في مخيلة الإنسان وليس له وجود في الواقع.

وجـازَ أن يوجَدَ ما يُماثِلُهُ    مُستأنَفاً وسَلْبُ ميزٍ يُبطِلُهُ

ويمكن فهم هذا البرهان في ضوء المقدمة التي ذكرناها آنفاً، وفيما يلي بيان للبرهان: هل توجد علاقة بين المعاد والشخص الأول، بحيث يكون (هذا) هو (ذاك)؟

يمكن ان توجد مثل هذه العلاقة لو كان الشخص المعدوم، يبقى منه شيء، ويفنى شيء آخر، ثم يخرج إلى الوجود باعتبار الجزء المتبقي منه، فيصح ان نقول: (هذا) هو (ذاك).

كما نقول: للشيء مادة وصورة، فيمكن ان تنعدم هذه الصورة، وتحل محلها صورة جديدة، فتبقى المادة نفسها، وما يتغير هو الصورة فقط، فمثلا: إذا تحول الماء إلى بخار، فانه يفقد الصورة المائية، أي تنعدم هذه الصورة، ولكن المادة لم تنعدم، وإنما اكتسبت صورة أخرى هي البخارية.

وبعبارة أخرى: ان هذه المادة كانت لها خصوصية، ولها كيفية بموجب هذه الخصوصية بصورتها المائية، ثم سلبت منها هذه الخصوصية، وحلت محلها الصورة البخارية، فالمادة هي عينها الموجودة في الصورتين، ولذا يصح القول: ان هذا البخار هو ذلك الماء.

وفي مسألة إعادة المعدوم، لو قلنا بانفكاك الماهية عن الوجود وانها أمر مستقل، بمعنى ان ماهية زيد مثلا وجدت للمرة الأولى، ثم انعدم هذا الوجود الأول، ووجدت نفس هذه الماهية مرة أخرى، باعتبار ان الماهية إذا كانت باقية فانها تتمكن من استعادة وقبول الوجود بعد ان فقدته.

وبناء على ذلك يكون الوجود الثاني إعادة لنفس الماهية، ويكون هذا المعاد هو ذلك المعدوم باعتبار ما تبقى منه وهو الماهية، لانها فقدت الوجود الذي عاد إليها الآن.

ولكن هذا الافتراض غير صحيح، لان المفروض هو ان الشيء المعدوم، انعدم بتمام هويته وماهيته، وما وجد ليس ذلك المعدوم، لان ذلك لم يبق لكي يمكن تكراره.

ولو فرضنا إمكان إعادة المعدوم، فهل يمكن ايجاد مثل المعاد مرة ثانية وثالثة؟

إذا أمكن ذلك، فلا يوجد فرق بين إعادته للمرة الأولى أو الثانية أو الثالثة.. الخ، لان (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد).

ولو فرضنا وجود شخص آخر بتمام المشخصات في جوار المعاد، فلابد من القول: ان هذا مثله. وهو لا يمكن ان يكون عينه، لان المعاد هو عين المعدوم وهو موجود الآن، والشيء الواحد لا يمكن ان يكون شيئين، فهذا الثاني (مثله) لا عينه.

ما هو الفرق بين هذا المعاد والمماثل لكي نسمي الأول معادا والآخر مماثلا؟

الأمر لا يتبع اعتباراتنا لكي نقول: أوجدنا ذلك باعتبار الاعادة، وهذا باعتبار المثل، لان القضية هنا قضية واقعية، والمفروض ان كل مالهذا من خصوصيات هو لذلك، وهو دليل على انه مماثل له. ومن الاشتباه تسميته (معاد)، كما قال السبزواري:

وجازَ أن يوجَدَ ما يُماثِلُهُ مُستأنَفاً وسَلْبُ ميزٍ يُبطِلُهُ

يعني ان عدم التمايز بين المماثل والمعاد (والمقصود بعدم الامتياز ليس هو عدم القدرة على تشخيصهما، وإنما عدم المميز في الواقع ونفس الأمر، أي عدم الملاك في الواقع ونفس الأمر على كون هذا معادا والآخر مماثلا يبطل كون الأول هو إعادة للمعدوم. وبهذا يكون ما فرض انه إعادة للمعدوم هو في الواقع مماثل للمعدوم وليس عين المعدوم.

# امتناع إعادة المعدوم

## (٣)

وَالعَـوْدُ عـادَ عيـنَ الابتـداءِ　　　وليـسَ بالِغـاً إلـى انتهـاء
ما ضَرَّ أنَّ الجِسمَ غِبَّ ما فَنى　　　هـو المُعـادُ في المَعادِ قَوْلَنا

مسألة إعادة المعدوم سواء كانت لها علاقة بالمعاد كما ذهب المتكلمون، أم لم تكن لها مثل هذه العلاقة كما قال الحكماء، هي من مسائل الوجود والعدم المهمة، التي يلزم بحثها في مباحث الوجود.

وإعادة المعدوم (كما أشرنا سابقا) تعني ان شيئا ما يوجد في زمان معين، ثم ينعدم في الزمان التالي، فهل من الممكن إعادة هذا الشيء، بحيث تكونه هوية الشيء عين الشخص الأول؟ (التعبير بالهوية هنا تعبير مناسب، لان المعاد هو المعدوم وليس مثله).

وطبقا للبيان الذي ذكرناه فيما سبق، فان التوهم حول إعادة الشيء المعدوم، نشأ من التصور بان ملاك وجود الشيء يكمن في ماهيته.

فلو فرضنا ان (أ) كان موجودا، ثم انعدم بعد ذلك، ثم وجد مرة أخرى، هنا يتخيل ان كون الشيء (أ) أمر واقعي، والوجود عارض عليه، فـ (أ) هو (أ)، ثم يسلب منه الوجود ويعرض عليه العدم، وبعد ذلك يعرض عليه الوجود مرة أخرى.

إذن هنالك هوية واحدة عرض عليها الوجود ثم العدم ثم الوجود.

وكذلك يتخيل الإنسان في صورة (الشيء المعدوم)، ان ذاتا وجدت ابتداء، أي أصبحت معروضا للوجود، ثم أضحت هذه الذات بعد ذلك معروضا للعدم. وهذا كله وهم (كما ذكرنا سابقا)، وقد بحث صدر المتألهين مسألة العدم في (الأسفار) بشكل جيد (نأمل ان نتعرض له في المستقبل).

أما بناء على القول بان الشيء إذا وجد فإنما هويته وجوده، وأما كونه (أ) فهو من انتزاعات الذهن، فإعادة المعدوم غير ممكنة، واستحالتها أمر بديهي، لان الشيء قبل وجوده لا شيئية له، وهو بدون الوجود وهم محض، وان هويته تكون بوجوده.

وإذا انتفى هذا الوجود وانتهى، ينسب الذهن العدم إلى الذات، حيث يقول: ان الذات التي كانت موجودة هي الآن معدومة.

ولا شك ان هذا اعتبار ذهني، لان الواقع ليس كذلك، وليس الشيء الذي كان موجودا مستمرا هو الذي عرضت عليه حالة العدم، فان هذه انتزاعات ذهنية، والوجود عندما انتفى انتفت معه هوية الذات.

وفي ضوء ذلك تارة نفرض ان الوجود الثاني ليس هو وجودا آخر، بل هو نفس الوجود الأول، وتارة أخرى: يكون الوجود الثاني وجودا آخر مستقلا غير الوجود الأول. وبعبارة أخرى، يمكن حصر فروع المسألة في:

١ـ ان الوجود الثاني غير الوجود الأول، يعني ان هناك وجودين، أي ان الهوية واحدة مع وجودين. ومعنى ذلك هو التفكيك بين الهوية والوجود، وإعطاء الهوية للماهية. وهذا واضح البطلان، وما تقدم من أدلة أصالة الوجود يكفي لدحضه.

٢ـ ان الوجود الثاني هو الوجود الأول، وليس هناك وجودان، وإنما هو وجود واحد، فالشيء حصل على الوجود مرة واحدة، وما نعبر عنه بالوجود الثاني هو نفس الأول وليس شيئا آخر. ويمكن ان نتصور حالتين لهذا الفرض:

أ ـ ان الوجود واحد أساسا، ولكن هناك إيجادان (وجود واحد وايجادان)، بمعنى ان شيئا واحدا وجد في زمان معين، وبعد ذلك ينعدم هذا الشيء

(بالمعنى الذي ذكرناه للعدم)، ثم يحدث له ايجاد، فيحصل ايجادان ووجود واحد.

ب ـ ليس هناك ايجادان، بل هو ايجاد واحد، وإذا قلنا: ان الايجاد واحد، والوجود واحد، والهوية واحدة، لم تحصل أي (إعادة)، ولا معنى لاعادة المعدوم. وهذا هو شان كل الأشياء في العالم، فان لها: إيجادا واحدا، ووجودا واحدا، وهوية واحدة. وعلى هذا الأساس لا تكون الإعادة ممكنة.

## الابتداء والإعادة

ما هو ملاك الإعادة؟ وهل الابتداء والاعادة شيء واحد أم شيئان؟

لو كان الابتداء عين الإعادة، فلن تكون هناك إعادة، ومثل هذا الفرض لا يمكن ان يقوله أحد.

أما لو قيل ان هنالك ايجادين ووجودا واحدا، فهذه مغالطة ذهنية، حيث يتخيل الذهن ان الايجاد غير الوجود، بينما في الواقع الايجاد عين الوجود (كما ذكرنا سابقا) إذ الايجاد هو إعطاء الوجود.

وهنا لابد من التمييز بين إعطاء الكتاب مثلا وإعطاء الوجود، إذ ان من بين الأفعال التي يقوم بها الإنسان في العالم المادي، والتي يمكن ان يضاف فيها فعل الإنسان إلى الموضوع المادي هو الإعطاء.

فعندما نعطي هذا الكتاب لشخص ما، نلاحظ ان الكتاب موجود قبل عملية الاعطاء، وما حصل هو: اعطاء هذا الكتاب الموجود لشخص ما.

وربما تخيل أحد: ان الوجود (كهذا الكتاب) له حضور في مكان معين، والموجد يرفع الوجود من مكانه ليمنحه إلى ذلك.

وإذا كان الوجود موجودا، فماذا يمنح المعطي للشيء؟ أي لو كان للشيء وجود قبل الايجاد، فما هو دور الموجد؟ من الواضح ان هناك اختلافا بين الايجاد أي إعطاء الوجود، وبين إعطاء غير الوجود، لان الايجاد هو عين الوجود، ومن المحال ان يكون الايجاد متعددا والوجود واحدا، فإذا كان الوجود

واحدا لابد ان يكون الايجاد واحدا، أما إذا كان الوجود متكثرا فسيتكثر الايجاد، ولا يمكن التفكيك بينهما.

وبناء على ذلك، وما ذكرناه سابقا من ان الهوية تتحقق بالوجود وليس بالماهية، وان وحدة الوجود والايجاد حقيقية، وكثرتهما اعتبارية، فإذا فرضنا ان الايجاد واحد، أي ايجاد واحد ووجود واحد، يلزم من ذلك الخلف، بمعنى ان الاعادة لم تحصل، وما فرضناه إعادة يكون عين الابتداء لا شيئا آخر.

ولو فرضنا ان هناك ايجادين، أي ايجادين ووجودا واحدا (وقد أشرنا إلى ان الايجادين لابد ان يتعلقا بوجودين) فالمعاد غير المبتدأ، بينما المطلوب هو ان يكون المعاد عين المبتدأ لكي تصدق إعادة المعدوم.

## بيان آخر لامتناع إعادة المعدوم يبتني على رأي العرفاء:

ذكر الحكماء بيانا آخر لهذه المسألة، ولم يذكر صاحب المنظومة هذا البيان، لكن صدر المتألهين ذكره في بداية بحث امتناع إعادة المعدوم[١]، وهذا البيان يعتمد على نظرية العرفاء الخاصة في باب الوجود، وهي نفسها التي بنى عليها ملا صدرا أفكاره الفلسفية. ولم يذكر القدماء هذا المبحث.

وفيما يلي تفصيل هذه المسألة، وهي: ان مراتب الوجود مقومة للوجود[٢]. ومعنى ذلك هو: ان للوجود مراتب طولية وعرضية كما يعبر الحكماء، أي المراتب الزمانية والمكانية، وهذه المراتب واسعة جدا، تشمل كل مكان، وكل زمان، بل تشمل مراتب ما فوق الزمان والمكان أيضا.

ومن باب المثال نشير أولا إلى مراتبه البسيطة، نقول: الوجود الفلاني في

---

(١) ذكر المرحوم الآخوند في كتاب (الأسفار، المجلد الأول) في بداية بحث امتناع إعادة المعدوم، ذكر في البداية بيان العرفاء، ثم شرع في تقرير أقوال الفلاسفة المتقدمين كابن سينا.

(٢) استفدنا من هذه المسألة كثيرا في كتابنا (العدل الإلهي).

الزمان الفلاني، والوجود الآخر في زمان آخر، فكل وجود منهما في مرتبة من مراتب الزمان.

وفي باب العلة والمعلول نقول: ان (أ) في مرتبة العلة، و(ب) في مرتبة المعلول، و(ج) في مرتبة المعلول لـ (ب). فهل هذه المراتب زائدة على الذات، وعلى حقيقة الأشياء؟ بمعنى ان حقيقة الأشياء غير مراتب الأشياء؟ فيكون (أ) الذي هو في مرتبة العلة لـ (ب)، بقطع النظر عن مرتبة عليته هو (أ)، و(ب) الذي هو في مرتبة المعلول لـ (أ) بقطع النظر عن مرتبة معلوليته هو (ب)، إلا ان (أ) استقر في هذه المرتبة، وكذلك الأمر في (ب)، ولا مانع من وضع (أ) في مرتبة (ب) بحسب ذاته، وكذلك لا مانع من وضع (ب) في مرتبة (أ) بحسب ذاته (كما هو الحال في الأمور الاضافية المتفق عليها، كالشؤون الادارية مثلا، حيث يكون (أ) رئيسا اليوم، بينما يصبح مرؤوسا غدا)؟

أم ان القضية تختلف في الوجود، حيث تكون مرتبة كل موجود مقومة لذاته، فهوية (أ) بعليته لـ (ب)، بمعنى ان وجوده نفسه متحد مع كونه علة لـ (ب)، فلو أخرجناه من مرتبة العلية، لا يعني ذلك ان مكانه تبدل، وإنما يعني ذلك إعدامه[1].

ونظير مراتب الوجود مراتب الأعداد (في مقام التمثيل)، فان كل عدد منها يكون في مرتبة معينة، أي قبل عدد معين، وبعد آخر، فالأربعة قبل الخمسة

---

(١) س: هل يصح ان نقول: ان النسب والاضافات عرضية، ولكن هنا تكون النسب والاضافات ذاتية؟

ج: كلا، فهذه النسبة التي تعود للوجود (حسب تعبيرهم الاضافات الاشراقية) ليست كذلك، والاضافات المقولية وهي النسب والاضافات التي يقصدها أغلب فلاسفة الغرب، هي عرضية.

أما الاضافات الاشراقية فهي عين الاضافات الوجودية، وهي مانعنية في هذا [illegible].

وبعد الثلاثة، فهل مراتب الاعداد بالنسبة للأعداد نفسها شيء آخر غير الأعداد، بحيث تكون اثنينية بينهما؟

أي تكون الأربعة أربعة وهذه حقيقة منفصلة، كما تكون مرتبتها بعد الثلاثة وقبل الخمسة حقيقة أخرى غير تلك الحقيقة السابقة، أي غير الأربعة، بحيث يمكن التفكيك بينهما، فنرفع الأربعة من محلها بين الثلاثة والخمسة، ونجعلها بين الثمانية والتسعة؟

من الواضح ان ذلك غير ممكن، فلا تبقى الأربعة أربعة لونفينا عنها مرتبتها.

* * *

والكلام نفسه في مسألة الزمان. ولا نريد بالزمان هنا الزمان البهمنياري[1] أي الزمان المشخص (فهو في أصالة الماهية أراد الزمان المشخص)، وإنما الزمان الذي يبين مراتب الوجود، وهذا الزمان مقوم للشيء الموجود فيه، أي مقوم لوجوده، ولكنه ليس مقوما لماهيته.

فمثلا لو أردنا تعريف المتنبي بلحاظ ماهيته، فنقول: المتنبي فرد من الإنسان، والإنسان نوع من الحيوان، والحيوان نوع اضافي من الجسم النامي، والمتنبي جنسه كذا، وفصله كذا، وقد كان موجودا قبل ألف عام.

والمتنبي هذا الذي عرفناه بهذه الصورة، هل يمكن ان يوجد في زمان آخر؟

كلا، لان الإنسان دائما ينتزع الماهية، وعندما ينتزعها فانه يفصلها عن النسب والروابط العالقة بها، ثم ان الذهن يفكر وكان الماهية أصيلة، ولذا لا يرى مانعا من إعادة المتنبي، ولكن ليس باعتباره ابن فلان، أو في الزمان الفلاني أو غير ذلك، ومع ذلك هو المتنبي، فالذهن يجرده من كل شروطه وإضافاته، ومع ذلك يفرضه بعينه، وهذا عمل ذهني محض.

أما إذا لاحظنا المتنبي على أساس أصالة الوجود، بمعنى ملاحظته في

---

(١) نسبة لبهمنيار تلميذ ابن سينا ـ المترجم.

قطعة معينة من الوجود، وفي فترة محددة من الزمان، وبجميع النسب والاضافات المرتبطة به، والتي هي أجزاء لوجود المتنبي، فانه لو تم سلب أي واحدة من هذه المشخصات من وجود المتنبي، فلن يبقى على وجوده[1].

* * *

إذا اتضحت هذه المسألة، فستكون مسألة إعادة المعدوم واضحة جدا، لان معنى إعادة المعدوم هو: ان شيئا ما كان موجودا قبل ألف سنة مثلا، ثم نفصله عن مرتبته وننقله إلى مرتبة أخرى.

وقد ذكرنا ان فصل (أ) عن مرتبة العلية لـ (ب) وجعله في محل (ب)، مع المحافظة على ذاته ووجوده مستحيل. كذلك الأمر في فصل الشيء من مرتبته الزمانية والمكانية، ومن إضافاته ونسبه الأخرى، فانه محال.

ولو تم ذلك لكان هذا الشيء الجديد غير ذلك الشيء، وما هذا التصور إلا أحد الأوهام المحضة للذهن، وهو ان يجرد الشيء من كل نسبه وإضافاته، ومع ذلك يفرضه نفسه.

بناء على ذلك، فلا معنى لوجود الشيء في مرتبة معينة من مراتب الوجود، ثم افتراضه في مرتبة أخرى، لان المرتبة الثانية إما ان تكون عين المرتبة الأولى.

---

(١) س: هيغل من القائلين بهذا؟

ج: حسنا، وان قال بهذا. إلا ان المستفاد من كلامهم عدم وجود شيء غير النسب والاضافات. وذلك اننا تارة نقول: ان هذا (الوجود) وجوده في هذه المرتبة مقوم لذاته، أي ان هذا الوجود الذي له نسبة بشيء معين، فهذه النسبة هي من لوازم ذاته، ولا يمكن ان يبقى هذا الوجود وجودا مع سلب هذه النسبة منه واستبدالها بنسبة أخرى مثلا.

وتارة نقول: ان هذا الوجود ليس سوى هذه النسب، فتكون حينئذ كل الأشياء (نسبا)، ولا يوجد منتسب واقعي في العالم. هذا هو رأيهم، وخصوصا انهم يبينون هذه النسب بنحو أكثر ما ينطبق على النسب الماهوية.

فهما مرتبة واحدة، وإما ان تكون غير المرتبة الأولى، فهما مرتبتان اثنتان.

إذا كانت الثانية والتي عبرنا عنها بـ (إعادة) فليست هي مرتبة أخرى، ولا (إعادة)، لان المرتبة الأولى أطلقنا عليها (إعادة)، وإلا فلا تكرار هنا.

أما القول بحفظه في المرتبتين، فهذا من التخيل الخاطئ، إذ المراتب أمور عرضية خارجية عن الذات، وليست مقومة للذات. بينما برهنا على ان المرتبة مقومة للشيء[1].

* * *

ما ذكرناه هو ما أفاده العرفاء في باب معرفة الوجود، ومع ذلك فان البراهين التي استدل بها الفلاسفة (السابقون لملا صدرا) على امتناع إعادة المعدوم، والتي ذكرها السبزواري، وقعت موردا للقبول لدى العرفاء.

---

(١) س: قد لا يرد الاشكال بلحاظ المكان، وان كان واردا بلحاظ الزمان؟

ج: نعم، الأمر كذلك، لان دخل الزمان في تشخيص الذات قبل المكان. ولكن لو لاحظنا المكان بمجموعه فان له نفس الدور، فالشيء الذي يتغير مكانه يكون للمكان دخل في وجوده، أي يكون المكان جزء ذاته. وبناء على ما قيل من اعتبار الزمان والمكان بمثابة الأبعاد لوجود، ان كل شيء هو وجود ممتد في هذا المكان وهذا الزمان، أي ان المكان جزء مقوم للشيء والزمان جزء مقوم للشيء.

وعندما يكون عمر الشيء الفلاني سنة واحدة، فهذا يعني ان هذا الزمان غير خارج عن الذات وعن الوجود، بل ان الزمان نفسه مقوم لوجوده.

صحيح ان هناك زمانا في الخارج، ونحن نقيس هذا الزمان بالزمان الخارجي، وإنما صح مثل هذا القياس بالزمان الخارجي لان له زمانا، كما في الشيء الذي ليس له كمية، فانه غير قابل ان يقاس بمقياس الكميات، وهنا في الذات والوجود لو لم يكن الزمان داخلا فيها فلا تقبل القياس بالزمان الخارجي، والقول نفسه بالنسبة للمكان، إذ لو لم يكن المكان مقوما لذات الشيء وانه أمر خارجي، فكيف يمكن ان نقول ان امتداد مكان هذا الشيء هو المقدار الفلاني؟

يقول ملا صدرا: مع ان أولئك الفلاسفة لم يتنبهوا لهذه المباني، إلا ان البراهين التي أوردوها تنسجم مع تلك المباني، وهو يعني بالمباني ما ذكره العرفاء من ان المرتبة مقومة لوجود الشيء.

وفي الحقيقة ان ما ذكره العرفاء هو الذي يجعل تلك البراهين ذات قيمة، لذلك قال ملا صدرا (عندما ذكر كلام العرفاء): ذكرنا هذا المطلب بناء على ذوق العرفاء وهو الصحيح، ثم يقول بعد ذلك: (وههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية)[1].

ومقصوده من شيوخ الفلسفة العامية أمثال ابن سينا.

## البرهان الثالث:

من جملة الاستدلالات التي ذكرها شيوخ الفلسفة العامية (كما يقول ملا صدرا) هذا الدليل: على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، العود عاد عين الابتداء، بمعنى على فرض جواز إعادة المعدوم يلزم منها عدم إعادة المعدوم.

كيف يكون ذلك؟ يمكن فرض ثلاثة فروض للمسألة وهي:

١ـ على فرض إعادة المعدوم، يلزم من ذلك الانقلاب، أي يكون العود ابتداء.

٢ـ على فرض إعادة المعدوم يلزم ان لا يكون عود، وإنما يكون ابتداء، ولا يحصل أي عود.

٣ـ على فرض إعادة المعدوم يلزم ان يكون الشيء الواحد في نفس الوقت عودا وابتداء.

## الذي يقول بإعادة المعدوم لا يتبنّى أيّاً من هذه الفروض

١ـ أما انقلاب الإعادة ابتداء، أي ان الاعادة تنقلب شيئا آخر، فلا تكون

---

(١) الأسفار، ج ١ ص ٣٥٦، حيث يقول بعد نقل كلام العرفاء: (وههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساؤهم في زبرهم..).

الإعادة إعادة، وإنما تكون ابتداء، وبعبارة أخرى تتبدل كل إعادة إلى ابتداء.

ومن المعلوم ان القائل بإعادة المعدوم، لا يريد هذا المعنى.

٢ـ لا إعادة، بل انه من الأول، الأول هو الابتداء، بمعنى ان كل الأشياء يكون الأول فيها هو الابتداء، فلا إعادة للمعدوم، وهذا خلف.

٣ـ أما الاعادة والابتداء في آن واحد، بمعنى ان الشيء الذي وجد مرة واحدة، فعندما نقول: انه وجد مرة أخرى، يعني ذلك انها إعادة وابتداء في آن واحد. فيلزم من ذلك اجتماع المتقابلين.

وقال صاحب المنظومة ان تعبير «العود عين الابتداء» يشمل الفروض الثلاثة السابقة. لكن التعبير المذكور مبهم، وليس في هذه الجملة دلالة واضحة على تلك الفروض.

## لماذا يلزم كون العود عين الابتداء؟

القول بان طبيعة المعاد عين المبتدأ، يلزم منه كون العود عين الابتداء، لان الفصل بين الأمرين غير ممكن (وهذا نظير ما تقدم في باب الوجود والايجاد).

فإذا كان الايجاد هو الوجود، لا يمكن ان يكون هناك وجود واحد مع إيجادين. كذلك الأمر في القول: بان الإعادة غير الابتداء، ولكن المعاد عين المبتدأ وليس مثله، فانه لا يمكن ان يكون ذلك، لان المعاد إذا كان عين المبتدأ مائة بالمائة ولا توجد اثنينية بينهما، فلازم ذلك كون الاعادة عين الابتداء، إذ لا يمكن التفكيك بين الأمرين (والبيان المتقدم في مسألة الايجاد والوجود يعتبر أفضل ايضاح لهذه المسألة).

هذا هو البيان الأول، أما البيان الآخر فهو: لان الزمان من المشخصات[1]،

---

(١) مسألة كون الزمان من المشخصات تفرض على نحوين:

١ـ بناء على القول بأصالة الماهية، كما تصور ذلك بهمنيار حيث جعل الزمان من المشخصات. ولم يقع قوله هذا موردا للقبول.

٢ـ بناء على القول بأصالة الوجود، وقد وقع هذا الفرض موردا للقبول.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن فصل الشيء عن زمانه، بان يقال: ان الشيء يوجد في زمان معين، ثم نفس ذلك الشيء بعينه وبجميع مشخصاته يمكن ان يوجد في زمان آخر.

بينما إذا كان الزمان زمانا ثانيا فلابد ان يكون الشيء شيئا ثانيا، لان الزمان من المشخصات، أما إذا كان الزمان واحدا، فلا إعادة حينئذ، لان الزمان الأول هو الابتداء[1].

## البرهان الرابع:

يقال في تقرير هذا البرهان: و(على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه) ليس (العود) بالغا إلى انتهاء. بمعنى ان لازم إعادة المعدوم هو عدم وجود حد للتوقف. ولتوضيح ذلك يذكر بيانان[2].

١ـ ان الاعادة لا تتوقف.

٢ـ ان المعاد لا يتوقف.

أما الأول (الاعادة لا تتوقف) فتقريره: ان الاعادة إما ممكنة أو مستحيلة، فإذا كانت مستحيلة فهو المطلوب، وإذا كانت ممكنة فهذا يعني: انها ليست ممكنة في المرة الأولى فحسب، بل في الثانية، والثالثة، و..الخ، أي إذا كانت جائزة فانها تجوز إلى ما لا نهاية، لان الحكم حكم عقلي، والقوانين العقلية لا استثناء فيها، فإذا حكم العقل بإمكان الاعادة، ولنفرض انها وقعت بالفعل، فلا

---

(١) س: هل الزمان لا يمكن تصوره مستقلا عن الأشياء، كما في الحجر الذي نلقيه في النهر، فان الحجر يبقى هو الحجر بعد ان يغطس في الماء؟

ج: ليست العلاقة بين الزمان والأشياء، كالعلاقة بين الحجر والنهر، حيث يكون الحجر شيئا مستقلا عن الماء والنهر بينما الزمان ليس كذلك.

(٢) قال السبزواري في شرح المنظومة في آخر هذا البرهان: (فهذه وجوه ثلاثة أشرنا إليها بقولنا: وليس بالغا إلى انتهاء).

يصح حصرها بالمرة الأولى أو الثانية أو الثالثة، لان كل المراتب ممكنة كما هي المرتبة الأولى.

وأما التقرير الثاني (المعاد لا يتوقف) فهو: ان العلاقة بين الشيء وعلله ليست اعتبارية (كما أشرنا لذلك فيما سبق)، فان الشيء إذا وجد من شخص هذه العلة، فلا يمكن ان يوجد شخص هذا الشيء من شخص علة أخرى غير العلة الأولى، لانه لو وجد من شخص آخر فانه لن يكون عين ذاك الموجود الأول.

بناء على ذلك فان العلاقة بين كل معلول وعلته غير قابلة للانفكاك، ولذا يلزم من إعادة المعدوم إعادة علته، لان المعدوم لا يمكن ان يوجد من غير علته، ومن المحال ان يعاد عن غير هذه الطريقة.

والعلاقة بين المعلول وعلته ليست عرضية أو إضافية أو اعتبارية أو اتفاقية، بحيث تكون كما يتخيل الطفل عندما يضجر من أمه، فيقول: أريد ان تكون فلانة أمي، فيتوهم ان أمه لو كانت غير أمه الفعلية، فسيبقى هو نفسه. والحال ان الشيء من المستحيل ان يبقى هو نفسه لو صدر من علة أخرى.

وعلى هذا الأساس فان إعادة المعدوم، تستلزم إعادة العلة، وإعادة العلة تستلزم إعادة علتها، وهكذا يستلزم تكرار الشيء تكرار جميع علله، ولما كانت العلل غير متناهية (طبقا لما ذهب إليه الحكماء المسلمون من ان العلل الزمانية غير متناهية، وكذلك غير الزمانية). فان إعادة شيء واحد تعني إعادة تمام الوجود.

## عدم ارتباط مسألة إعادة المعدوم بمسألة المعاد:

لقد ربط المتكلمون بين مسألة إعادة المعدوم ومسألة المعاد، مع انه لا علاقة بين المسألتين، فمسألة المعاد ليست من باب إعادة المعدوم.

إذا كان المعاد من حيث الجسم، فالقرآن الكريم يقول بعودة الحياة إلى الأموات، أي إحياء الأموات وليس المعدومات، وما يستفاد من القرآن ليس فيه دلالة على ان الأجسام تعدم ثم تعاد، وإنما يفهم منه عودة الحياة مرة أخرى

للأموات، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَن يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ❖ قُلْ يُحْيِيهَا الذِي أنشَأها أوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ (يس، الآية ٧٨ ـ ٧٩).

أما إذا كان المعاد بلحاظ الروح، فالمسألة لها صورة أخرى، كما أوضحتها الآية الكريمة: ﴿ اللهُ يَتَوَفَّى الأنفسَ حِينَ مَوْتِهَا والتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا.. ﴾ (الزمر، آية ٤٢).

فالموت ليس عدما، وإنما هو انتقال، فتوفي تعني: تحول بتمام وجوده، ومادة توفي من (وفى) وليست من مادة (فوت) (وغالبا ما يتوهم ان توفي من مادة فوت)، وتوفي بمعنى استيفاء، فالمتوفى بمعنى مستوفى، أي انه أخذ وتم تحويله بتمام وجوده (كما لوكان لأحد دين على آخر، فعندما يأخذه بتمامه، يقال: استوفى دينه، أي لم يبق منه شيء).

وقد صورت (الآيتان ١٠ و ١١) من سورة السجدة المسألة بشكل آخر:

﴿وَقَالُوا ءَإذا ضَلَلْنَا فِي الأرْضِ ءَإنَّا لَفِي خَلْق جَدِيد بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ المَوْتِ الذِي وكل بِكُمْ ثُمَّ إلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[1].

ومعنى ﴿ ضللنا ﴾ في الآية الكريمة هو انعدمنا، فكانهم أشاروا إلى مسألة إعادة المعدوم، أي أرادوا القول: بأننا إذا عدمنا وأصبحنا غير موجودين، فهل يمكن ان نعاد مرة أخرى؟

في غير هذه الآية استعملت كلمة ﴿ ضللنا ﴾ بمعنى آخر، حيث كان الجواب: ان الله عالم ومطلع على كل شيء ولا يخفى عليه شيء، أما هنا فالجواب هو: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ المَوْتِ الذِي وكل بِكُمْ﴾[2].

وبذلك يتضح ان المقصود بكلمة ﴿ ضللنا ﴾ هنا، ليس الضلال والاختفاء، بل المقصود هو العدم، لان نظر هؤلاء في خطابهم متجه نحو أجسامهم، فهم

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦: ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦: ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥. وبحث (ماهية الموت) في كتاب: الحياة الخالدة، للمؤلف.

يقولون: عندما تتلاشى أجزاء البدن وتنعدم، فهل يمكن ان تخلق من جديد؟ ولذلك كان الجواب مناسبا لسؤالهم، ولم يرد في الجواب على ﴿ ضللنا ﴾: انكم في نظركم ضللتم، ولكن الله يعلم ان أبدانكم موجودة، وسيأتي الله بها. لان سؤالهم ليس عن اختفاء أجسامهم بمعنى ضياعها، وإنما هو بمعنى عدمها، ولذا كان الجواب: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾.

فالسؤال يدل على انهم يدعون: انهم أعدموا بتمامهم، وجوابه هو: انكم تسترجعون، وتستوفون بتمامكم.

## موقف المتكلمين

من هنا قال الفلاسفة بعدم وجود علاقة بين مسألة إعادة المعدوم ومسألة المعاد. خلافا لما ذهب إليه المتكلمون من الارتباط بينهما، وربما تجاوز بعض الأفراد من المتكلمين ذلك، فأنكروا بقاء الروح (كالباقلاني)، إذ يرى هؤلاء: ان الإنسان تنعدم روحه عند الموت، ثم يعيدها الله مرة أخرى، لان الروح هي ملاك الشخصية.

فيما ذهب البعض الآخر من المتكلمين إلى ان ذلك على الأقل يكون في الجسم، فالعالم يكون عدما مطلقا قبل يوم القيامة، ثم يوجده الله مرة أخرى، وقد حاولوا الاعتماد على الآية الكريمة التي ذكرت النفخ في الصور، وآية: ﴿ كل شَيْءٍ هالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾، وغيرها.

وأجاب الفلاسفة على ذلك: بان مثل هذا القول نشأ من خطأ أساسي، وهو الادعاء بانعدام الإنسان، بينما لا تنعدم روح الإنسان أو جسمه كما توهم أولئك.

وليس في الآيات المذكورة دلالة على ان العالم ينعدم ثم يعاد إيجاده من جديد، وما ورد حول العالم وكل الأشياء هو موت الأشياء وحياتها، وهذا يعني موتها في درجة وحياتها في درجة أخرى[1].

---

(١) س: ذكرتم ان لفظ (المعاد) لم يرد في القرآن الكريم، بينما هو مذكور في قوله

بناء على ذلك لا علاقة بين مسألة إعادة المعدوم ومسألة المعاد.

ويرى الحكماء المسلمون الذين اقتفوا أثر صدر المتألهين، ان هذا الانعدام (في البدن المادي)، لا يحدث في البدن الأخروي، ولذا قال السبزواري:

---

تعالى: ﴿ اللَّهُ يَبْدَؤُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾؟

ج: ما ذكرته هو: ان كلمة (معاد) لم ترد في القرآن بالمعنى الذي أوضحناه، بل ان المعنى الذي غالبا ما يعنيه المتكلمون والأميون من (المعاد) هو قولهم: ان معنى (المعاد) هو عود الأرواح للأبدان.

تعبير (العود) ورد في القرآن الكريم في عدة آيات بمعنى عودة الإنسان إلى الله تعالى، ولم يرد بمعنى عودة الروح إلى البدن، كما في قوله تعالى:

﴿ اللَّهُ يَبْدَءُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ (الروم، ١١).

﴿ إنَّ إلى رَبِّكَ الرُّجْعَى ﴾ (العلق، ٨).

﴿ يَقُولُ الإنسَانُ يَوْمَئِذٍ أيْنَ المَفَرُّ ❖ كَلاَّ لاَ وَزَرَ ❖ إلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ المُسْتَقَرُّ ﴾ (القيامة، ١٠ـ١٢).

﴿ وأنَّ إلَى رَبِّكَ المُنْتَهَى ﴾ (النجم، ٤٢).

﴿ إلَى رَبِّكَ مُنتَهَاها ﴾ (النازعات، ٤٤).

﴿ إنَّا للهِ وإنَّا إلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ (البقرة، ١٥٦).

س: أليس هذا المعنى نفس المعنى الآخر؟

ج: كلا، ان المعنى الذي قاله المتكلمون غير المعنى الذي ذكرناه.

س: طبقا لما ذكره المتكلمون يكون المرجع هو البدن، والراجع هو الروح، بينما في ضوء هذا التفسير يكون الراجع كل الإنسان والمرجع هو الباري تعالى؟

ج: نعم، المرجع هو الباري تعالى.

وتلك هي مسألة (المآب) ﴿ إليْهِ ادْعُوا وإليْهِ مَآبِ ﴾ و(المصير) (**وإلى الله المصير والينا المصير، وإلي المصير، وإليه المصير...**) والصيرورة (**ألا إلى الله تصير الأُمور**).

كل هذه الآيات ونظائرها لا تدل على ما أراده المتكلمون من عود الأرواح إلى الأجسام.

ما ضَرَّ أنَّ الجِسمَ غِبَّ ما فَنى　　　هو المُعادُ في المَعادِ قَوْلَنا

فالجسم الذي يقول به الفلاسفة هو جسم له أبعاد، وليس له مادة، بمعنى انه ليس جسما هيولانيا، له استعداد وحركة، وقابل للفصل والوصل، وان كانت له أبعاد وطول وعرض وعمق، وهو ما يسمى (بالجسم البرزخي)[1].

## دحض أدلة القائلين بجواز إعادة المعدوم:

فيما يلي بيان مختصر لدليلين[2] أوردهما القائلون بجواز إعادة المعدوم، لاثبات مدعاهم، مع مناقشة مجملة لهذين الدليلين:

١- ان إعادة المعدوم ليست مستحيلة، لان الشيء الذي يوجد مرة لابد ان يكون وجوده الثاني ممكنا.

وتفصيل ذلك: ما هو سبب استحالة إعادة المعدوم؟

إذا كانت الاستحالة ناشئة عن ذاته وماهيته، فلا يمكن ان يوجد في المرة الأولى، لانه ممتنع الوجود.

وإذا كانت الاستحالة ناشئة من شيء لازم لذاته، فتكون النتيجة نفس النتيجة السابقة، أي يمتنع وجوده في المرة الأولى. أما إذا كانت استحالة إعادته ناشئة من أمر عارض للماهية، وليست عين الماهية ممتنعة الوجود، وليس هو أمرا لازما للماهية، وإنما السبب في أمر خارجي، هنا تكون الاعادة ممكنة، لان

---

(١) س: هل المقصود هو الجسم الذي يظهر في المعاد؟

ج: نعم، يعتقد ملا صدرا وغيره من الحكماء: ان الجسم البرزخي هو الجسم الذي يظهر في المعاد.

س: هل يتعلق العذاب بهذا الجسم؟

ج: نعم.

(٢) ذكر السبزواري هذين الدليلين بقوله:

وَامتناعُها لأَمرٍ لازمٍ　　　ومعنى الإمكانِ خِلافُ الجازم

في مثلِ ذَرْ في بُقعةِ الإمكانِ　　　ما لم يَذُدْهُ قائمُ البُرهانِ

الأمر الخارجي قابل للزوال، وامتناع الاعادة يكون قابلا للزوال أيضا بالتبع.

وقد أجاب الفلاسفة على هذا الكلام بما يلي: ان استحالة إعادة المعدوم هي بسبب لازم ذاته، إلا ان هذا اللازم هو لازم لهويته، وليس لازما لماهيته، بالمعنى الذي ذكر.

والمقصود بالهوية هنا ـ هو وجوده ـ وهو الذي لا يقبل التكرار. ومعنى الهوية غير القابلة للتكرار هو ان الشيء بعد عدمه يستحيل ان يوجد.

٢ـ الاستدلال الثاني الذي ذكروه على جواز إعادة المعدوم ليس برهانا في الحقيقة، وإنما هو بيان خطابي، وهو قولهم: ألم يقل الفلاسفة: (كل ما قرع سمعك من الغرائب فذرْه في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان)؟ فالأصل في كل شيء هو الامكان، وعدم الإمكان يحتاج إلى دليل، وبناء على هذا الأصل يمكن إعادة المعدوم.

وقد أجاب الفلاسفة على ذلك بما يلي:

١ـ ان هذا الكلام ليس دليلا، لانه يستند إلى قول الفلاسفة، فيدخل في باب الجدل والخطابة. لان الإنسان عندما يعتمد على قول الآخر، فلا يكون ذلك برهانا، وإنما هو من باب الجدل.

٢ـ ان القائل: (كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان..) لا يريد بالامكان ما يذكر في باب الضرورة والامكان والامتناع، فهذا الامكان هو ما يقابل الامتناع، أما الامكان المذكور في النص المذكور فهو الامكان العرفي، أي الاصطلاح العرفي للإمكان، الذي يعني (الاحتمال). كما لو قلنا: هل جاء زيد إلى طهران؟

الجواب: (ممكن) بمعنى (محتمل)، أي ان الذهن يحتمل ذلك، (في مقابل ان يكون الذهن غير متيقن).

أما الامكان بالاصطلاح الفلسفي، وهو الامكان مقابل الامتناع، فمعناه ان الشيء غير ممتنع في ذاته، غير ممتنع أو غير محال. بينما لا يدخل الامكان بمعنى الاحتمال في معنى الاستحالة، وإنما يعني ان الإنسان تارة يتيقن بوجود

شيء ما، وأخرى يتيقن بعدم وجوده، وثالثة يحتمل وجوده وعدمه.

بناء على ذلك فالذي يعتمد على كلام ابن سينا يخلط بين الامكان بالمصطلح الفلسفي والامكان بمعنى الاحتمال. ولهذا قال بعض: ان الفرق بين ابن سينا وأبي ريحان البيروني هنا هو ان ابن سينا يقول: ان الأصل في الأشياء هو الامكان حتى يثبت الدليل على خلاف ذلك. بينما يقول أبو ريحان: لا يمكن ان نقبل أي شيء غير ثابت.

وهنا حصل اشتباه في فهم الجملة التي ذكرها ابن سينا، لان ما أراده ابن سينا ليس هو: ان كل شيء ممكن ومقبول ما دام لا يوجد دليل على رفضه، وإنما أراد: انه لا ننكر أي شيء بدون دليل.

وقد ذكر ابن سينا جملتين في آخر (الاشارات)، حيث قال في احداهما: إذا قبل أحد شيئا بدون دليل «فقد انخلع من الفطرة الإنسانية»، بمعنى خرج من الفطرة، لان الفطرة الإنسانية تريد دليلا على كل شيء، ولا تقبل شيئا من دون دليل.

وفي النقطة المقابلة: فان الفطرة الإنسانية لا تنكر شيئا بلا دليل، وما دامت لا تمتلك دليلا، يكون الأمر محتملا، فلا قبول ولا إنكار، أي اننا لا نقبل أي شيء أو ننكره بدون دليل. وهذا من القوانين المحكمة الدقيقة.

وهذا القول ينسجم مع حديث مأثور عن الإمام الصادق عليه السلام استنبطه من آيات القرآن الكريم، ومضمون هذا الحديث هو: ان القرآن وجه اللوم لجماعتين:

الجماعة الأولى: لم تحط بعلم القرآن وكذبته.

الجماعة الثانية: هي أيضا لم تحط بعلم القرآن وقبلته.

أما الجماعة الأولى فقد ذكرتها الآية الكريمة: ﴿ **بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ تُحِيطُوا بِعِلْمِهِ** ﴾ (يونس، الآية ٣٩)، أي انهم كذبوا بالمسائل التي لم يحيطوا بها علما، بينما التكذيب يحتاج إلى إحاطة علمية كما ان التصديق يحتاج للعلم والدراية، ومنْ لا علم له فلا يصح ان يكذب أو يصدق بشيء.

أما المورد الذي نهى فيه عن التصديق بدون دليل، فهو: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (الاسراء، الآية ٣٦)، وغيرها من الآيات الكريمة التي نهت عن ذلك.

* * *

على أية حال فالإمكان هنا بمعنى الاحتمال وليس الامكان بالمعنى الذي يقابل الامتناع. مضافا إلى ذلك، فان قول ابن سينا: (كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان)، بمعنى ان لم يكن هناك برهان فضعه في بقعة الإمكان، أما إذا توفر البرهان في مورد ما (كما هو في موردنا هذا) فلا داعي لوضعه في بقعة الامكان[1]. ومن الطريف ما أجاب به بعضهم على كلام ابن سينا، حين قال: لقد وضعنا في بقعة الامكان الكثير حتى امتلأت ولم يبق فيها مكان بمقدار (الذرة).

---

(١) س: مضافا إلى ذلك انه قال (الغرائب) ولم يقل (الممتنعات)؟

ج: انه يعني بالغرائب: الأمر الذي يكون عجيبا وغريبا بنظرك، وهو يقصد الأشياء المستبعدة والعجيبة، فليس صحيحا ان يكون الاستبعاد ملاكا للإنكار، وما أكثر الأشياء المستبعدة، وهي موجودة في العالم.

فينبغي ان يعتمد الانكار على الدليل، ومع عدم الدليل فلا ينبغي إنكار شيء لمجرد كونه عجيبا وغريبا.

س: ذكرت تقسيمات جديدة للامكان وهي:

الامكان العقلي، والامكان التجريبي، والامكان العملي؟

ج: نعم، وقد ذكر (كانت) في فلسفته الفرق بين الامكان العقلي والامكان الاحتمالي، وجاء هذا الامكان في اصطلاحات كانت بمعنى الاحتمال وهو الامكان الذهني. وعلى أية حال فليست هذه التقسيمات مورد بحثنا.

# شبهة المعدوم المطلق

## (١)

لِعَقلِنـا اقـتِدارٌ أنْ تَصَـوَّرا — عَـدَمَـهُ وغـيـرَهُ ويُـخْبِـرا
عـن نفيٍ مُطلـقٍ بِلا إخبـارِ — وبامتنـاعٍ عن شَريكِ البـارِي
وثـابتٍ في الذهـنِ واللاثابِتِ — فيهِ عن الشيءِ بِـلا تـهـافـتٍ
فما يِحملِ الأولي شَريكُ حقٍّ — عُـدَّ بحملٍ شـايعٍ ممّا خُلِقَ
وعَـدَماً قِـسْ أنـهُ ذاتـاً عَـدَمٌ — لكِنْ ثُبوتٌ حيثُ بالذهنِ ارتَسَمَ

ذكرنا في الفصول السابقة مجموعة أبحاث حول العدم، مثل بحث (في ان المعدوم ليس بشيء)، وبحث (انقسام العدم إلى المطلق والمضاف)، وبحث (امتناع إعادة المعدوم).

ومن المباحث الأخرى المتعلقة بالعدم، الشبهة المعروفة بشبهة المعدوم المطلق، التي تعتبر من المتناقضات غير القابلة للحل (نظير الكثير من التناقضات التي تذكر في هذا العصر تحت عنوان التناقضات المنطقية).

وهذه الشبهة تارة تذكر تحت عنوان شبهة المعدوم المطلق، وأخرى تحت عنوان شبهة المجهول المطلق. ولان البحث هنا حول أحكام العدم، لذلك نطلق عليها شبهة المعدوم المطلق، (ويوجد نظيرها في باب المجهول المطلق). ونحاول فيما يلي عرض هذا الموضوع بغير الترتيب الذي قرره به صاحب المنظومة.

## المقصود بشبهة المعدوم المطلق

ماذا تعني شبهة المعدوم المطلق؟ إذا أريد الاخبار عن شيء ما، فان شرط الاخبار عنه هو: ان يكون موجودا ولو بالوجود الذهني.

بناء على ذلك لو كان الشيء معدوما مطلقا، أي ليس له وجود في الخارج، ولا في الذهن[1]، فلا يمكن الاخبار عنه، بل لا معنى للاخبار عنه أصلا.

وعلى هذا الأساس تكون قضية (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) أو (المعدوم المطلق لا يمكن الاخبار عنه) قضية صادقة.

ولكن لو نظرنا إلى هذه القضية من ناحية أخرى، فهي نفسها عبارة عن إخبار عن المعدوم المطلق، وهنا يقع التناقض.

فعندما نخبر عن المعدوم المطلق بانه لا يخبر عنه، فهل قضية (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) تشمل هذا الخبر أم لا؟

إذا قلنا انها لا تشمله، يلزم تخصيص هذا الحكم العقلي، ومن المعلوم ان أحكام العقل آبية عن التخصيص، ولا تقبل الاستثناء[2].

فتكون قضية (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) قانونا كليا، غير قابل للاستثناء في أي مورد، ولذا لا بد ان يشمل هذا الخبر، لان ما ذكِر هو إخبار

---

(١) س: بمعنى انه لم يخطر بذهن أحد؟

ج: نعم، فانه حين لا يخطر على بال أحد، فلا إمكان للاخبار عنه، وان التعبير بـ (شيء ليس له وجود في الخارج، ولا في الذهن) إنما هو من ضيق التعبير، وإلا فهو غير موجود في الخارج، ولا في الذهن، يعني: لا شيء مطلق.

(٢) س: هذا نظير المعميات التي ذكرها اليونانيون القدماء، كقولهم: (كل من في المدينة كاذب)؟

ج: نعم، هو نظير تلك المعميات تقريبا، وقد أشرنا لذلك فيما سبق، ولكن لم نذكر ان طريق الحل فيهما واحد.

عن المعدوم المطلق. فكيف أمكن الإخبار عن المعدوم المطلق مع فرض عدم إمكان الإخبار عنه؟!

وبعبارة أخرى: لابد ان يكون هذا الحكم اما صادقا أو كاذبا، فإذا قلنا: ان هذا الحكم كاذب، ولم نقبل قضية (ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه). فان هذا القول خلاف البرهان السابق الذي أثبتنا فيه: ان كل شيء نخبر عنه لا بد ان يوجد اما في الخارج، أو على الأقل في الذهن، وإذا كان معدوما مطلقا فلا يمكن الاخبار عنه.

أما إذا قلنا: ان هذا الحكم صادق، والمعدوم المطلق لا يخبر عنه.فكيف أمكننا الاخبار عنه[1] بهذه القضية نفسها؟ إذن يلزم التناقض، لان هذه القضية اخبار عن المعدوم المطلق[2].

---

(١) س: إذن لابد من السكوت؟

ج: حتى مع السكوت، فان القضية ممكنة، لان هذا التناقض يدركه الذهن، ولم ينشأ الاشكال من اللفظ، لكي نتجاوزه بالسكوت.

والاشكال هنا أمر واقعي، لان الذهن يدرك المعدوم المطلق، ويدرك ان حكمه هو: انه لا يخبر عنه.

(٢) س: هل يعتبر هذا خبرا كسائر الأخبار في الواقع؟

ج: نعم، هو خبر بلا شك، ولا فرق بينه وبين أي خبر آخر.

ماذا يعني الخبر؟ يعني ان تتصور موضوعا ومحمولا، ثم تصدق بمفاد الرابطة بينهما. والقضية هنا بصورة قضية سالبة، مع العلم انه لا فرق بين ان يكون الخبر بالايجاب أو السلب.

**الفرق بين القضية الموجبة والسالبة**

ان هنالك اختلافا بين القضية الموجبة والقضية السالبة، وهذا الاختلاف في مرحلة الصدق (أي في مرحلة المصداق)، بمعنى ان صدق القضية الموجبة يتوقف على وجود الموضوع، لان (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له).

أما القضية السالبة فلا يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج. فمثلا لو قلنا: ان (أ) هو (ب)، فان ثبوت (ب) لـ (أ). يتوقف على وجود (أ).

إذن في مرحلة المصداق ومرحلة التحقق يتوقف صدق كل قضية موجبة على وجود الموضوع، وهذا هو معنى القول: (ولابد في الموجبة في مرحلة الصدق من وجود الموضوع).

ولا تحتاج القضية السالبة للموضوع، ولذا يقال: تصدق القضية السالبة حتى بانتفاء الموضوع.

فعندما يقال: ان (أ) ليس (ب)، تصدق هذه القضية مع وجود (أ) وعدم (ب)، وتصدق مع انتفاء (أ). وما هو منفي وهو: ان (أ) ليس (ب)، أعم من ان يكون (أ) موجودا، و(ب) ليس موجودا، أو ان (أ) ليس موجودا.

ومثال القضية السالبة بانتفاء الموضوع هو: سيارتي ليس فيها مصابيح. فتارة تذكر هذه القضية وأنت تمتلك سيارة، وأخرى تذكرها وأنت لا تمتلك سيارة، والصورة الأخيرة هي السالبة بانتفاء الموضوع.

وهناك تفاوت بين حكم العقل وحكم العرف في مثل هذه القضايا، إذ يرى العرف: ان الموضوع محرز في هذه القضايا. وكثيرا ما يختلف حكم العرف عن حكم العقل الدقيق في مثل هذه الموارد.

والعرف عادة ما يذكر هذه القضايا في مورد مصداق خاص، لان العرف يسلك الطريق الأسهل دائما. فمثلا يفهم العرف من القضية السابقة قضيتين:

الأولى: انك تمتلك سيارة.

والثانية: ان هذه السيارة ليس لها مصابيح.

ويفضل العرف في مثل هذه الحالة ان يقال ابتداء: انه ليس لديك سيارة.

أما حكم العقل الدقيق، فانه يقول بصدق هذه القضية، مع ان السيارة الموصوفة غير موجودة بمعنى ان عقد الحمل لا يصدق، من باب عدم وجود عقد الوضع.

وبناء على ذلك يتبين ان الاختلاف بين الموجبة والسالبة هو في مرحلة الصدق. أما في

**مثال آخر:**

وهذا المثال أكثر إبهاما وغموضا من المثال السابق. وفيه تذكر هذه القضية المنفصلة الحقيقية: الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثبات له في الذهن.

ثم يقال بعد ذلك: (كل ما لا ثبات له في الذهن كذا).

أو يقال: (كل ثابت في الذهن وكل ما لا ثبات له في الذهن كذا).

وهذه القضية تعني اننا نستطيع ان نحكم على: (اللا ثابت في الذهن).

وعلى هذا الأساس يقال: هل (اللا ثابت في الذهن) الذي حكمنا عليه، موجود في الذهن، أم انه غير موجود في الذهن؟

فان كان موجودا في الذهن، إذن هو ثابت في الذهن، فلماذا يقال: (لا ثابت في الذهن)؟ وان لم يكن ثابتا في الذهن، فكيف يصح الحكم عليه في هذه

---

مرحلة الخبر (والخبر غير القول، لا يلزم من ذكرنا الخبر ان يكون قولا)، فلا يوجد فرق بين الموجبة والسالبة في مرحلة الذهن والحكم.

بمعنى ان القضية سواء كانت سالبة أم موجبة، فلابد لها من موضوع في حالة الحكم، فالموجبة تحتاج إلى وجود الموضوع، وكذلك السالبة تحتاج إلى الموضوع في مرحلة الحكم.

ومن المستحيل ان يصدق الذهن بقضية لا يتصور موضوعها، ولا يمكن الحكم على أي موضوع ما لم يكن له وجود ذهني، ولا يكفي وجود المحمول فقط في الذهن، وإنما لابد من الاثنينية في الذهن، أي حضور الموضوع والمحمول لكي يتمكن الذهن من تشكيل القضية، والحكم على موضوعها. ولذلك عندما يقال: المعدوم المطلق هل يخبر عنه أم لا؟ المقصود هو في مرحلة الحكم والذهن، وفي هذه المرحلة لا فرق بين الموجبة والسالبة، أي لا فرق بين الحكم الايجابي والسلبي، ومع عدم الفرق فلا يقبل المعدوم المطلق الحكم الايجابي ولا الحكم السلبي، وهنا نصدر عليه حكما (ولو سلبيا) فنقول: المعدوم المطلق لا يخبر عنه.

القضية؟ وهل يجوز الحكم على ما لم يكن ثابتا في الذهن أصلا؟

والشبهة في المثالين المذكورين، واردة مهما كان نوع القول في الوجود الذهني، أي سواء كان الوجود الذهني يعني وجود الشيء نفسه (كما يرى الفلاسفة)، أو وجود صورته، أو وجود شبح، أو غير ذلك، فان الشبهة ترد على كل الأقوال هذه؛ لان القول (كل لا ثابت في الذهن كذا) يعني (كل لا متصور في الذهن).

## جواب شبهة المعدوم المطلق

ما هو الجواب على هذه الشبهة؟ هل المعدوم المطلق في الذهن هو معدوم مطلق وليس معدوما مطلقا؟

وهل (اللاثابت في الذهن)، في آن واحد، ومن حيثية واحدة: لا ثابت في الذهن، وثابت في الذهن؟

من الواضح ان الذهن لا يقبل: ان يكون الشيء في آن واحد موجودا وغير موجود[1]. إذا لم يكن كذلك، فما هي حقيقة الأمر؟

---

(١) س: هل يرد هذا الاشكال في (الموجود المطلق)؟

ج: كيف؟

س: لان الموجود المطلق كالمعدوم المطلق، أي يستحيل تصوره في الذهن. فالموجود ليس شيئا معينا، ولا ماهية معينة، وإنما هو موجود مطلق، فتصوره محال.

ج: ان هذه المسألة غير شبهة المعدوم المطلق التي قيل بانها يلزم منها التناقض المنطقي.

وهنا يمكن ان نذكر مثالا آخر ينسجم مع قولك، وهو: ان الإنسان لا يمكنه ان يتصور (غير المتناهي)، ولكن يرد على هذا القول نفس الاشكال الذي ورد في المعدوم المطلق وهو: اننا نقول (اللا متناهي غير قابل للتصور)، وهذا الكلام نفسه يتضمن تصورا للامتناهي، لان الحكم على اللامتناهي بانه (غير قابل للتصور) لابد ان يسبقه تصوره،

نذكر فيما يلي جواب الفلاسفة قبل ملا صدرا، ثم نعقبه بجواب ملا صدرا ومن تبعه:

**١ـ جواب الفلاسفة المسلمين:**

كثيرا ما يعتمد الفلاسفة الغربيون على جواب الفلاسفة المسلمين هذا، والجواب هو ما يعبر عنه القدماء بمسألة القضايا البتية والقضايا غير البتية، وهذه القضايا ترجع في الواقع إلى قضية شرطية.

فعندما يقال: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، لا يعني ذلك ان المفهوم الذي هو في ذهني الآن عن المعدوم المطلق لا يخبر عنه، وإنما المقصود هو: إذا وجد شيء على نحو العينية، وكان هذا الشيء مصداقا للمعدوم المطلق فان مثل هذا الشيء لا يمكن الاخبار عنه، أي ان هذا الحكم (المعدوم المطلق لا يخبر عنه)، وهذا المفهوم الذي في الذهن (مفهوم المعدوم المطلق)، أخذ كمرآة للحاظ مصاديق المعدوم المطلق، وهذا بنحو الشرط. فليس المصاديق الآن معدومات مطلقة ونحكم عليها، وإنما الكلام فيما إذا وجد شيء بنحو العينية، وكان هذا الشيء مصداقا للمعدوم المطلق، فلا يمكن الاخبار عنه.

من هنا يتضح ان هذه القضية هي قضية فرضية، وهناك قضية فعلية غير فرضية حكمنا عليها بحكم فعلي، وهي: ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه، وهذا حكم فعلي يرتبط بالمفهوم الذي نتصوره الآن في أذهاننا، والذي لاحظناه كمرآة لأفراده. وموضوع الحكم هو هذا المفهوم الموجود في الذهن الآن، وهو ليس معدوما مطلقا، لانه موجود في الذهن.

---

✍ إذ الحكم على الشيء فرع تصوره، ولا يمكن الحكم على شيء من دون تصوره.
إذن لابد من تصور اللامتناهي لكي يصح الحكم عليه، وإذا كان الحكم على (اللامتناهي) بعد تصوره، فكيف يصح القول، بان اللامتناهي غير قابل للتصور؟
أليس هذا نوع تناقض، حيث يستلزم الحكم رفع نفسه؟

إذن عندما نقول: ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه، فمعنى هذه القضية هو: ان كل مصداق للمعدوم المطلق لا يخبر عنه.

وبعبارة أخرى: كل شيء موجود إذا كان موجودا، أي على فرض ان له عينية وتحققاً، ويكون مصداقا للمعدوم المطلق، فان حكمه هو انه لا يخبر عنه. فلو قلنا: (الإنسان ضاحك)، فان الحكم مشروط في هذه القضية، أي انها تعني: إذا ما وجد شيء في الخارج، وكان هذا الشيء مصداقا للإنسان، فانه يكون ضاحكا.

وليس معنى القضية: ان الإنسان الذي نتصوره الآن هو ضاحك، كما لا تعني: اننا لاحظنا الآن فردا متحققا في الخارج ثم نحكم عليه ونقول: هذا الإنسان الخارجي ضاحك. لان هذا النوع من القضايا هي قضايا حقيقية، والتي تكون على نحو القضايا الشرطية[1]، (فكل إنسان ضاحك) تعني انه متى ما وجد شيء في العالم، وكان هذا الشيء مصداقا للإنسان، فانه يكون ضاحكا. وتحقق الموضوع غير معتبر في مفاد القضية، لان مفاد هذه القضية مشروط.

وهكذا الحال في قضية المعدوم المطلق، فان المفهوم فيها أخذ مرآة لإصدار الحكم من خلاله على المصاديق، بمعنى انه إذا وجد شيء، وكان هذا الشيء مصداقا للمعدوم المطلق فلا يمكن الاخبار عنه[2].

---

(١) ذهب بعض القدماء إلى ان القضايا الحقيقية تنحل إلى شرطية، ولكن ملا صدرا والمتأخرين قالوا: ان القضايا الخارجية هي التي تنحل إلى الشرطية، وليس الحقيقية، وقد بحثنا هذا الموضوع في باب الوجود الذهني.

(٢) س: هل يمكن ان يتحقق مصداق للمعدوم المطلق؟

ج: كلا، ولذا قلنا الأمر بصورة مشروطة.

س: يعني بالفرض، أي ان مفاد هذه القضية هو: لو فرضنا (وفرض المحال ليس

وبذلك يتضح ان الاشكال المذكور لا يرد على مثل هذه القضية، وليس من الصحيح ان يقال: انكم أخبرتم عن المعدومِ المطلق، عندما قلتم: ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه؛ لأننا لم نخبر عن مصداق المعدوم المطلق، وإنما أخبرنا عن المفهوم، والمستحيل هو الاخبار عن مصداق المعدوم المطلق، أي بشرط وجوده. هذا ما قاله الفلاسفة القدماء في الاجابة على هذه الشبهة.

**٢ـ جواب ملا صدرا والسبزواري**

ان المشكلة لا تنحصر بالمثالين السابقين فقط، بل ان الاشكال يرد في موارد أخرى غيرهما[١]. ولذلك قدم ملا صدرا، وتبعا له السبزواري وآخرون، جوابا جديدا لتلك المشكلة.

وفيما يلي تفصيل ما أفاده ملا صدرا وأتباعه حيث قالوا: إذا لاحظنا الكلي[٢]، فيمكن ان نقول: الكلي كلي، ولا إشكال في ذلك، إذ الكلي كلي بالحمل الأولي وكذلك بالحمل الشايع.

فالكلي كلي بالحمل الأولي، بمعنى نستطيع في تعريف الكلي ان نأتي بالكلي، لان تعريف الكلي هو: (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين).

وهنا يقال: هل مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) كلي أم لا؟ أي هل لهذا المفهوم مصاديق كثيرة، كما هو مفهوم الإنسان والحيوان وغير ذلك من المفاهيم التي لا يمتنع صدقها على كثيرين؟

**الجواب:** ان مفهوم الكلي كلي، بمعنى ان مفهوم الكلي هو هو، أي مصداق

---

بمحال) ان المعدوم المطلق له مصداق فهذا المصداق لا يخبر عنه.

(١) لكل هذه الاشكالات حل واحد، وهو ما يذكر في باب الوجود الذهني، وقد أشرنا هناك إلى ان المسألة سترد في المستقبل.

(٢) كثيرا ما يذكر مثال الكلي والجزئي هنا.

نفسه بالحمل الأولي، فلا يرد إشكال هنا[1].

أما مفهوم الجزئي فيقال في تعريفه: هو المفهوم الذي يمتنع صدقه على كثيرين. وإذا لاحظنا هذا المفهوم (ما يمتنع صدقه على كثيرين) نجد له مصاديق كثيرة، فمن مصاديقه مفهوم زيد ومفهوم عمرو، وغيرهما، فهل هذا المفهوم جزئي أم كلي؟

**الجواب:** هذا المفهوم كلي، يعني هو مصداق ما يقابله ومصداق ضده، لان مفهوم زيد جزئي وكذا مفهوم بكر وغيرهما، فيكون لهذا المفهوم (مفهوم الجزئي) ملايين المصاديق، وهذا هو معنى الكلي.

إذن يصدق على الجزئي في آن واحد: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي.

فالجزئي جزئي بمعنى الهوهوية، لان كل مفهوم يصدق على نفسه، يعني انه هو هو، وكل شيء في مقام التعريف هو هو.

فالإنسان في مقام التعريف حيوان ناطق، والخط كمية، كذلك الجزئي هو ما لا يقبل الصدق على كثيرين، فهذه القضية صادقة، إلا انها ليست من مصاديق نفسها، وإنما هي من مصاديق الكلي.

هنا يقع التناقض عندما يكون (الجزئي جزئيا) وفي الوقت نفسه (الجزئي ليس جزئيا). فكيف يمكن ان نرفع مثل هذا التناقض؟

هل يمكن ان تحل القضية الشرطية (المذكورة في الجواب السابق) هذه المشكلة، أي يقال: إذا وجد لمفهوم الجزئي مصداق في الخارج فهو كلي؟ كلا، ان القضية الشرطية السابقة لا يمكن ان ترفع التناقض المدعى، لان مصداق الجزئي جزئي قطعا.

---

(١) ان مفهوم الكلي هو نفسه مصداق الكلي، لان كل مفهوم إما ان يكون كليا أو جزئيا، ومفهوم الكلي هو مصداق نفسه.

بناء على ذلك أجاب صدر المتألهين وغيره على هذه الشبهة، بجواب آخر، وهو: ان الحمل على نوعين، وهما:

١ـ الحمل الأولي الذاتي.

٢ـ الحمل الشايع الصناعي.

والشيء يمكن ان يصدق علىنفسه بالحمل الأولي وبالحمل الشايع، كما في مفهوم الكلي، فهو كلي بالحمل الأولي والشايع.

ولكن في حالات كثيرة أخرى يصدق على الشيء مفهوم ما بالحمل الأولي، ولا يصدق عليه نفس المفهوم بالحمل الشايع.

ولعل مفهوم الكلي هو الاستثناء الوحيد من المفاهيم، حيث يصدق عليه مفهوم الكلي بالحمل الأولي والشايع، بينما كل مفهوم آخر (غير الكلي) يصدق علىنفسه بالحمل الأولي، ولا يصدق عليها بالحمل الشايع، وهذا هو شان كل المفاهيم.

فمثلا لو قلنا: (الإنسان إنسان)، فان مفهوم الإنسان ليس مصداقا للإنسان، ولكن المقصود بـ (الإنسان إنسان) هو: ان مفهوم الإنسان هو مفهوم الإنسان. كذلك الأمر في قولنا: البياض بياض، فهو يعني ان مفهوم البياض هو مفهوم البياض.

وكذلك في: الفرس فرس، أي ان مفهوم الفرس هو مفهوم الفرس، وليس مفهوم الفرس الذي لاحظناه هو مفهوم الحمار[1].

---

(١) ان معنى (الإنسان إنسان) هو: ان هذا المعنى الذي أخذناه من الإنسان هو نفس المعنى الذي أخذناه من الإنسان.

وهذا بديهي جدا، ومن الصعب إيضاحه بالكلام. إذ عندما نتصور مفهوما عن شيء معين، فإنا نتصوره وليس خلافه، فمثلا: إذا تصورنا البياض، فمن المسلم انا نتصور البياض وليس السواد. ←

☜ وعلى هذا الأساس فالبياض بياض. يعني ان هذا المعنى الذي حضر في ذهني هو نفسه وليس معنى آخر غيره.

فالمعاني في الذهن مستقلة عن بعضها الآخر، فلا يصدق أي معنى في عالم الذهن على أي معنى آخر بالحمل الأولي.

ولذا يقال: ان المعاني مثار الكثرة، بمعنى ان كل معنى في العالم هو نفسه وليس غيره. فالخط هو الخط وليس غيره، والبياض غير الحلاوة، والحلاوة غير البياض، والجسم غير الروح، والروح غير الجسم.

فالمعانى لها كثرة وبينونة في عالم الذهن، والماهية متباينة بالعزلة، أي بينها بينونة بالعزلة، بينونة عزلية. وهذا الدور يقوم به الذهن، فالذهن له القدرة على عزل كل المفاهيم عن بعضها الآخر.

ومن حيث المعنى لا يمكن ان يكون أي معنى هو عين المعنى الآخر، فمعنى العلم غير معنى القدرة، وهما غير معنى الحياة.. وهكذا، فعالم الذهن هو عالم المعاني، أي عالم المفاهيم، وعالم الكثرة المحض، فكل مفهوم وكل معنى من ناحية كونه مفهوما ومعنى لا يصدق إلا على نفسه.

**الهوهوية في المفهوم**

كل معنى هو هو وليس شيئا آخر، فمعنى (أ) غير معنى (ب)، ومعنى (ب) غير (ج)، ومعنى (أ) غير معنى (ب) وغير معنى (ج)، وكل مفهوم من حيث انه مفهوم غير المفهوم الآخر، فلا يكون مصداقا لغيره، بل لا يكون مصداقا لنفسه.

وبعبارة أخرى: ان معنى الإنسان غير معنى الفرس، وغير معنى الأبيض، بل الإنسان من حيث هو معنى في مقابل المعاني الأخرى، فهذا المعنى ليس مصداقا لنفسه، أي ان مفهوم الإنسان ليس مصداقا للإنسان، كما ان معنى الفرس ليس مصداقا للفرس، وان مصداق الفرس هو الفرس الذي في الخارج، وما في الذهن هومعنى الفرس لا مصداقه.

☞

بعد هذه المقدمة نحاول العودة إلى المعدوم المطلق، فهل المخبر عنه هو (مفهوم) المعدوم المطلق، أو (مصداق) المعدوم المطلق؟

باعتبار (ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه)، نفس هذه الجملة إخبار عن المعدوم المطلق، فما الذي وقع مخبرا عنه؟

**الجواب:** هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي، وليس المعدوم المطلق بالحمل الشايع.

وبعبارة أخرى: ان المقصود هو مفهوم المعدوم المطلق، وليس مصداقه، والمفهوم موجود من الموجودات.

وهذا المعدوم المطلق الذي وقع موضوعا في هذه القضية هو معدوم مطلق وليس معدوما مطلقا، أي هو معدوم مطلق بالحمل الأولي، وليس معدوما مطلقا بالحمل الشايع.

والأمر هنا كما تقدم في قضية: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي. فالجزئي جزئي بالحمل الأولي، والجزئي ليس بجزئي بالحمل الشايع، فالجزئي

---

**الهوهوية عند القدماء والمحدثين**

بناء على ذلك يتضح الفرق بين مصطلح الهوهوية عند القدماء وعند المعاصرين من الفلاسفة.

فالقدماء يجرون أصل الهوهوية في المفهوم، بينما أجرى الفلاسفة المعاصرون أصل الهوهوية في المصداق. ومن الواضح ان مفهوم الإنسان لا يمكن ان يكون غير مفهوم الإنسان، بينما لا يكون الأمر كذلك في عالم المصداق، لان الشيء الذي هو اليوم إنسان قد يكون غدا شيئا آخر غيره، أي يمكن ان يتبدل إلى تراب (بعد الموت)، فمصداق الإنسان اليوم، هو نفسه مصداق التراب غدا.

ولذلك ذهب القائلون بان أصل الهوهوية يجري في المصداق إلى ان أصل الهوهوية مضاد لأصل الحركة. لكن الصحيح ان هذا الأصل يجري في عالم المفاهيم والمعاني كما قال الفلاسفة القدماء، وعالم المفاهيم والمعاني غير عالم المصاديق.

مصداق للكلي بالحمل الشايع. إذن كون (الجزئي مصداقا للكلي)، غير كون الجزئي عين مفهوم الجزئي. فالجزئي في الذهن جزئي، بمعنى انه مفهوم الجزئي. كما ان الجزئي ليس جزئيا، بمعنى ان الجزئي أحد مصاديق الكلي واقعا.

ونظير ذلك مسألة المعدوم، فمعنى القول: ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه، هو: ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون موضوعا لقضية ما.

وربما يقال: ان هذه قضية موضوعها المعدوم المطلق، وقد أخبرنا عنه وجواب ذلك: ان موضوع هذه القضية ليس المعدوم المطلق بالحمل الشايع، وإنما هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي، فالمعدوم المطلق موجود من الموجودات بالحمل الشايع[1].

---

(١) س: أين يكون هذا الموجود؟

ج: يكون في الذهن. فالمعدوم المطلق هو معدوم مطلق وليس معدوما مطلقا، بمعنى انه معدوم مطلق لان تعريف المعدوم المطلق يصدق عليه، وليس معدوما مطلقا لانه ليس مصداقا للمعدوم المطلق، أي انه ليس واقعية المعدوم المطلق. وعندما نخبر هنا، فان خبرنا عن واقعية المعدوم المطلق، ومن المعلوم ان واقعية كل شيء بحسبه.

س: على أية حال، إذن هناك حيثية للمعدوم المطلق في الذهن؟

ج: قطعا، هناك شيء في أذهاننا، إلا ان هذا الشيء الذي في الذهن ليس معدوما مطلقا.

وما تقدم من الاشكال في ان القول: (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) هو إخبار عن المعدوم المطلق. يكون جوابه: هو ان الإخبار هنا عن موجود، وليس عن معدوم مطلق، وهذا الموجود موجود في الذهن.

س: ما هو هذا الشيء الموجود في الذهن؟

ج: هو مفهوم المعدوم المطلق، وليس مصداق المفهوم المطلق.

س: إذن مفهوم المعدوم المطلق ثابت في الذهن؟ ☜

ج: نعم، لا مانع من ثبوت مفهومه في الذهن، وهنا ينبغي الانتباه إلى هذه المسألة، وهي:

ان المتناقضين إذا صدقا في مورد واحد بالحمل الشايع فهذا تناقض، لان وحدة الحمل إحدى الوحدات التي تشترط في التناقض.

فإذا قلنا: ان (أ) هو (ب) بالحمل الشايع، وان (أ) ليس (ب) بالحمل الشايع، فهذا تناقض، وكذلك إذا قلنا: ان (أ) هو (ب) بالحمل الأولي، وان (أ) ليس (ب) بالحمل الأولي، يقع التناقض.

ولكن إذا قلنا: ان (أ) هو (ب) بالحمل الأولي، وان (أ) ليس (ب) بالحمل الشايع، فلا تناقض.

والمعدوم المطلق الذي وقع موضوعا في القضية هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي، وليس معدوما مطلقا بالحمل الشايع. إذن فهو معدوم مطلق وليس معدوما مطلقا.

وهذا يعني اننا إذا لاحظناها باعتبارين فلا تناقض، وإذا لاحظناها باعتبار واحد ومن جهة واحدة فهو تناقض.

س: ذكرنا في تعريف المعدوم المطلق: انه لا موجود في الخارج، ولا في الذهن. إلا اننا أثبتنا له الآن وجودا ذهنيا؟

ج: ان تعريف المعدوم المطلق ما قلته، ولكن ما في الذهن ليس (واقعية) المعدوم المطلق، وإنما هو تعريف المعدوم المطلق، وان واقعية المعدوم المطلق غير موجودة في الذهن ولا في الخارج.

ومن المعلوم ان تعريف الشيء الذي يكون فيه الشيء شيئا بالحمل الأولي، غير مصداق ذلك الشيء.

# شبهة المعدوم المطلق

# (٢)

| | |
|---|---|
| لِعقلِنـا اقـتِـدارُ أن تَصَـوَّرا | عَـدَمَـهُ وَغَـيْـرَهُ ويُخْبـرا |
| عـن نفـيِ مُطلَقٍ بـلا إخبـارِ | وبامتنـاعِ عن شَريكِ البارِي |
| وثابـتٍ في الذهـنِ واللاثابِتِ | فيهِ عـنِ الشيءِ بـلا تهافتِ |
| فما بحملِ الأولي شَريكٌ حَقٌّ | عُـدَّ بحمل شايعٍ ممّا خُلِقَ |
| وعَدَمـاً قِسْ أنـهُ ذاتـاً عَـدَمٌ | لكِنْ ثُبوتٌ حيثُ بالذهنِ ارتَسَمَ |

## الجذور التاريخية لشبهة المعدوم المطلق:

بحثت هذه المسألة أول الأمر في مباحث القضايا في المنطق، ثم انتقلت بعد ذلك إلى الفلسفة. وقد ذكرت في البداية بهذا الشكل، وهو: ان كل قضية لابد ان يكون لموضوعها (المحكوم عليه) حضور في الذهن، ولا بد ان يكون متصورا ومعلوما في الذهن. من هنا نشأت شبهة بعنوان: شبهة المجهول المطلق. وهي تعني: ان المجهول المطلق لا يوجد في الذهن أي علم به، فلا يمكن ان يخبر عنه، لان كل ما يخبر عنه لابد ان يكون للذهن وجه علم به.

وفي ضوء ذلك يقال: ان هذا الكلام نوع إخبار عن المجهول المطلق، فكيف ينسجم هذا مع القول: بان المجهول المطلق لا يخبر عنه؟ وهل هذه القضية غير صادقة؟ لا شك في صدق تلك القضية، فالشيء المجهول من كل جهة، ولا يكون

للذهن أي توجه والتفات إليه يكون الاخبار عنه محالا.

إلا ان هذا الكلام في نفس الوقت هو إخبار عن المجهول المطلق[1]. من هنا يبدو التناقض في هذه المسألة.

وقد أثيرت هذه الشبهة في الكتب المنطقية مثل (شرح المطالع)، الذي ذكرها في بداية باب التصورات، ثم تسللت هذه المسألة إلى المفاهيم الأخرى، ومن جملتها قضية (المعدوم المطلق لا يخبر عنه).

وإذا أمعنا النظر في شبهة المعدوم المطلق، نلاحظ ان أصلها هو شبهة المجهول المطلق، وكان تلك الشبهة تذكر بعنوان آخر هو: شبهة المعدوم المطلق. فالمعدوم المطلق هو الذي ليس له وجود في الذهن، أو الخارج، أو أي ظرف آخر. إذن هو يشمل المعدوم في الذهن، والمعدوم في الذهن يساوي المجهول.

وعلى هذا الأساس يكون المعدوم المطلق أوسع من المجهول المطلق، إلا ان منشأ الاشكال في المعدوم المطلق هو من مصداق واحد له فقط وهو (المعدوم في الذهن)[2].

---

(١) س: هل هذا خبر واقعي؟

ج: نعم هو خبر، ونفس المناطقة عندما يقولون في تقسيمهم للقضايا: القضية إما حملية أو شرطية، والشرطية إما متصلة أو منفصلة، و...، ففي كل هذه الأخبار والقضايا تقع (القضية) و(الخبر) موضوعا. وعندما نقول: (زيد قائم)، أو (السماء فوق الأرض). فهذان خبران.

كما انك تستطيع ان تخبر عن أخبارك السابقة فتقول: (كل أخباري صادقة)، أو تقول: (كل أخباري كاذبة)، أو تقول: (بعض أخباري صادقة) أو (بعض أخباري كاذبة)، فقولك: (كل أخباري صادقة)، هو نفسه خبر، موضوعه اخبارك، ولا يشترط في الخبر ان يكون موضوعه غير الخبر. وكل ما يعتبر في ماهية الخبر ان وجد في كلام ما فهو خبر.

(٢)س: ان سبب ذلك هو: ان المجهول المطلق يمكن ان يكون له وجود في الخارج، بينما ☜

وهكذا تذكر (شبهة المعدوم المطلق) في المنطق غالبا، تحت عنوان (المجهول المطلق)، مع انها تذكر في الفلسفة تحت عنوان (شبهة المعدوم المطلق).

وقد بحثت هذه المسألة في باب القضايا، في مسألة كون الموضوع معلوما أو مجهولا، تحت عنوان (المجهول المطلق)، كما بحثت في باب الوجود والعدم، في مسائل العدم، تحت عنوان (شبهة المعدوم المطلق). ولكن أصل المسألة واحد لا غير.

## تعميم الشبهة إلى موارد أخرى:

لقد تسللت هذه الشبهة (المعدوم المطلق، أو المجهول المطلق) إلى أمثلة متعددة، إلا ان الاشكال في الأمثلة أقل منه في أصل المسألة، وقد حاولوا ان يجعلوا أصل المسألة والاشكالات الأخرى في صف واحد، باعتبار ان الجواب الذي أجيب فيه على أصل المسألة هو عينه الذي يذكر في الاشكالات. ولكن ذِكر المجموع في مرتبة واحدة غير صحيح، من حيث مناط الاشكال، وان كان صحيحا بلحاظ الجواب.

---

☜ المعدوم المطلق ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن؟

ج: نعم، هو غير موجود فيهما، ولكن مناط الاشكال هو عدمه في الذهن، وان عدمه في الخارج ليس له أثر في المسألة.

فالخبر من عمل الذهن، وإذا كان الشيء موجودا في الخارج ولكنه معدوم في الذهن، أي مجهول لدى الذهن، فلا يمكن ان يخبر عنه.

وأما إذا كان الشيء معدوما في الخارج، ولكنه موجود في الذهن فيمكن الاخبار عنه.

إذن، ملاك امتناع الاخبار عن المعدوم المطلق هو بعض مصاديقه (أي المعدومات في الذهن)، فالمعدوم في الذهن يساوي المجهول في الذهن، وهو ما نسميه بـ (المجهول المطلق).

وفيما يلي بيان لهذه الاشكالات والأمثلة، طبقا للترتيب الذي ذكره صاحب المنظومة[1] وغيره، ثم نذكر بعد ذلك أصل الشبهة[2].

**١ـ المثال أو الاشكال الأول:**

يقال في هذا الاشكال: ان عقلنا أو نفسنا لها القدرة على تصور عدمها، فنحن نقول: (عدمنا) أو (عدمي أنا)، كما أننا نتصور الأشياء الأخرى، كذلك يستطيع عقلنا ان يتصور العدم المطلق، ويمكن ان نخبر عن الجميع، (والمقصود من النفي المطلق هنا، هو الاخبار بعدم الاثبات على الأقل)، وهذا نوع من التناقض.

وبعبارة أخرى: يقال: ان عقلنا له القدرة على تصور عدمه، فهل ما يتصوره

---

(١) ذكرنا فيما سبق ان السبزواري بالرغم من انه نظم المعاني الفلسفية المعقدة، ولكنه نظم بعض المواضع بشكل ظريف ولطيف، ومن هذه المواضع بحث (المعدوم المطلق)، فهو يقول:

لعقلنا اقتدارُ أن تصوّرا عَـدَمَـهُ وغيـرهُ ويُخبـرا

عن نفي مُطلَقٍ بلا إخبار وبامتناعٍ عن شريك الباري

(٢) س: ذكرنا إشكال المعدوم المطلق أو المجهول المطلق في بحث الوجود الذهني، وقلنا ان حله يعود إلى تغاير الحمل، إذن لماذا نعيد ذكره هنا؟

ج: صحيح ان جواب هذا الاشكال تقدم في بحث الوجود الذهني، ولكن هذا لا يدل على ان المسألة واحدة، إذ قد يكون جواب عدة مسائل واحدا، ولكن تلك المسائل متنوعة.

فإذا كان الاشكال والجواب متطابقين يحصل التكرار، أما إذا اختلف الاشكال، فلا يكون تكرار حتى لو كان الجواب واحدا.

س: هل البحث هنا هو بحث العدم، وهناك بحث الوجود؟

ج: نعم، كان البحث السابق بحث الوجود، وهنا البحث بحث العدم.

عن عدمه هو أمر واقعي أم لا؟ أي هل المتصور هو عدمه أو شيء آخر غير عدمه؟

**الجواب:** انه تصور عدمه لا شيء آخر. ومن المعلوم ان معنى التصور هو وجود الشيء في وعاء الذهن، إذن يكون العدم موجودا في الذهن، أي ان عدم الشيء يكون موجودا مع الشيء نفسه. وهنا يبدو التناقض المنطقي.

بناء على ذلك يتحقق وجود الشيء وعدمه في محل واحد. هذه هي صورة الاشكال، ويمكن ان يرد الاشكال في تصور عدم الغير أيضا، كما في تصور عدم زيد. فهل ما نتصوره هو عدم زيد أو شيء آخر؟

وإذا كان المتصور هو عدم زيد، فهل هذا العدم تحقق في الذهن أم لا؟

**الجواب:** نعم، تحقق في الذهن، وهذا يعني ان زيدا غير موجود في ظرف ذهني، يعني في ظرفي، وليس في ظرف ذهني. إذن هنا كان لزيد نوع من العدم.

هذه صورة مبسطة للاشكال. وقد جعلوا هذا الاشكال في مرتبة الاشكالات الأخرى، لانهم أجابوا على الجميع بنفس الجواب.

**٢ـ المثال أو الاشكال الثاني:**

المثال الثاني هو ما يقال: ان الذهن يحكم بان شريك الباري ممتنع، أو اجتماع النقيضين محال.

هنا يرد هذا السؤال: إذا كان شريك الباري غير موجود، فما هو الشيء الذي حكم عليه الذهن بالامتناع؟

وإذا كان موضوع الحكم (المتصور في الذهن) موجودا في الذهن، فهو إذن موجود، وإذا كان كذلك فهو إما ممكن وإما واجب، ومن المسلم به انه ليس واجبا، إذن لابد ان يكون ممكنا.

وبهذا يصير الأمر الممتنع ممكنا في نفس الوقت، بمعنى يكون الشيء الواحد موضوعا للممتنع وموضوعا للممكن في آن واحد.

فشريك الباري الذي هو ممتنع في الذهن صار ممكنا في الذهن، كما ان

شريك الباري الذي هو في الذهن معدوم وممتنع هو نفسه موجود وممكن في الذهن. هذا هو الاشكال الثاني[1].

**٣ـ المثال أو الاشكال الثالث:**

وأهم من الاشكال السابق (حول شريك الباري) شبهة المعدوم المطلق، وهي:

إذا قلنا (المعدوم المطلق لا يخبر عنه)، فهذا حكم صادق، إلا ان نفس هذه القضية هي إخبار عن المعدوم المطلق، وهنا يقع التناقض.

وربما يقال في جواب هذه الشبهة: ان هذا الحكم صادق، ولكنه ليس عاما وإنما يقبل الاستثناء في بعض الموارد.

فمثلا الشبهة المطروحة في علم أصول الفقه، والتي ملخصها هو: لو قال أحد (كل أخباري كاذبة). فيقال: ان هذه الجملة هي خبر من أخباره، وهي كأي خبر آخر إما كاذبة وإما صادقة.

فإذا كانت صادقة يلزم من صدقها كذبها، وإذا كانت كاذبة يلزم من ذلك صدقها. ولا يمكن ان تكون صادقة وكاذبة في آن واحد للزوم التناقض.

فإذا كان خبره (كل أخباري كاذبة) صادقا، فان هذا الحكم يشمل القضية نفسها فتكون هي كاذبة، وإذا كان خبره هذا كاذبا، فلابد ان تكون جميع أخباره غير كاذبة.

والنتيجة ان هذه القضية إذا كانت صادقة، فيلزم من صدقها كذبها، وان كانت كاذبة يلزم من كذبها صدقها.

وإذا قلنا ان هذا الحكم الكلي يقبل الاستثناء، فلا يكون شاملا لنفسه، ويحل

---

(١) س: هل يمكن حل هذا الاشكال على أساس الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي؟

ج: كلا، لا يمكن حل الاشكال بالاجمال والتفصيل.

الاشكال المذكور. وإذا تحقق الاستثناء في مورد ما، فلا يكون الحكم عاما وكليا.

وقد يقال: ان مسألة المعدوم المطلق تقبل الاستثناء، بمعنى ان القول (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) يكون بهذه الكيفية: (المعدوم المطلق لا يخبر عنه إلا في هذا الخبر)، وبذلك لا تكون هذه القضية صادقة بعمومها ابتداء، أي انها تقبل استثناء واحدا، وتبقى صادقة، وعلى هذا الأساس يمكن ان يحل الاشكال كما لو قال المخبر في القضية السابقة: (كل أخباري كاذبة إلا هذا الخبر).

إلا ان هذا الكلام غير صحيح بالنسبة إلى مسألة المعدوم المطلق، لانها قضية كلية قام البرهان العقلي على مفادها، والبرهان العقلي لا يقبل التخصيص.

فالبرهان العقلي يثبت ان المعدوم المطلق يستحيل الاخبار عنه بأي نوع من أنواع الأخبار، لان المعدوم المطلق ما ليس له وجود في الذهن والخارج، أي ان الذهن ليس لديه أي التفات له، والعقل يحكم، بان أي أمر لا يكون للذهن التفات نحوه، فلا يمكن ان يخبر عنه بأي نوع من الاخبار.

بينما يمكن ان يحل الاشكال في قضية (كل أخباري كاذبة)، على أساس هذا الحل، بخلاف مسألة شبهة المعدوم المطلق، التي لا يمكن الجواب عليها بما تقدم.

**٤ـ المثال أو الاشكال الرابع:**

المثال الذي ذكره السبزواري[١]، هو نظير الأمثلة السابقة، وان كان في ظاهره وشكله يبدو مختلفا عنها، والاشكال هو: يمكن تقسيم الأشياء إلى قسمين:

١ـ موجود في الذهن.

٢ـ لا موجود في الذهن.

وبعبارة أخرى: كما يمكن تقسيم الأشياء في الخارج مثلا إلى: الممكن والواجب، والحادث والقديم، وبالقوة وبالفعل، والعلة والمعلول.

---

(١) نقل السبزواري هذه الأمثلة من الآخرين، في (التجريد) في المسألة الثلاثين من مسائل التجريد. وقد ذكر نصير الدين الطوسي حلا دقيقا هناك، يختلف عن الحل الذي ذكره فيما بعد ملا صدرا.

كذلك يمكن تقسيمها إلى: موجود في الذهن، ولا موجود في الذهن، أو بتعبيرهم: ثابت في الذهن، ولا ثابت في الذهن.

وهذان النوعان: الثابت في الذهن، واللا ثابت في الذهن، كلاهما سيكون ثابتا في الذهن، وهنا يتبلور الاشكال.

وتوضيح ذلك: ان منْ يقسم شيئا إلى قسمين، لا بد من ثبوت القسمين في ذهنه.

فإذا قلنا مثلا: الحيوان إما إنسان أو لا إنسان.

فالمقسم (الحيوان) لابد ان يكون في الذهن، وكذلك القسم الأول (الإنسان)، والقسم الثاني (اللا إنسان)، إذ ان التقسيم عمل ذهني، فالمقسم والأقسام لابد من حضورها في الذهن.

إذن القول: ان الشيء إما موجود في الذهن، وإما لا موجود في الذهن، أو كما عبروا: إما ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن. يعني ان اللا ثابت في الذهن ثابت في الذهن، لانه لا بد ان يكون في الذهن، ولو لم يكن في الذهن لما صحت القسمة. فالقسمة عمل ذهني، وليس التقسيم هنا لأمر خارجي، بل هو تقسيم للمفهوم، فهوتقسيم ذهني ومنطقي.

وعندما يتحقق مثل هذا التقسيم فلا بد من حضور المقسم في الذهن، كما انه من المستحيل ان يحصل التقسيم من دون حضور الأقسام في الذهن.

إذن يكون الثابت في الذهن ثابتا في الذهن، واللا ثابت في الذهن ثابتا في الذهن أيضا.

## جواب الاشكالات:

اقتفى صاحب المنظومة في الاجابة على الاشكالات السابقة، أثر ملا صدرا في كتبه، حيث ذكر الأخير في موضع من (الأسفار)[1] الجواب الذي يتبناه

---

(١) الأسفار، ج ١: ص ٢٣٩ (المنهج الثاني من المرحلة الأولى من السفر الأول، فصل ١٩).

الآخرون في المسألة، ثم قال بعد ذلك: (وأنا أقول)، ولم يبحث الموضوع بصورة مفصلة وإنما ذكر رأيه استطرادا تحت عنوان (وأنا أقول)، ثم كرر السبزواري فيما بعد ما قاله ملا صدرا في (الأسفار)، فقال في جواب شبهة المعدوم المطلق: انه لا يلزم التناقض فيها.

وفيما يلي بيان الأجوبة على تلك الاشكالات، ابتداء من أسهلها إلى الأصعب.

**١ـ جواب الاشكال الأول:**

ملخص الاشكال الأول هو: اني عندما أتصور (عدمي)، فهل أنا أتصور عدمي واقعا أم لا؟

نعم، أتصور عدمي، فإذا تصورت عدمي، أكون عدما.

**الجواب هو:** ان هذا العدم الذي تصورته، هو عدم وليس عدما. فالعدم بمعنى مفهوم العدم هو عدم بالحمل الأولي، وليس عدما أي ليس عدمي واقعا، لان عدمي الذي يقابل وجودي ليس مفهوم عدمي، بل هو (أي نقيض وجودي) رفع وجودي في الخارج. ومن باب أولى يأتي هذا الجواب في إشكال عدم الغير.

**٢ـ جواب الاشكال الثاني:**

ملخص الاشكال: يقال ان شريك الباري ممتنع. وهنا لا بد ان يكون شريك الباري موجودا في الذهن لكي يصح الحكم عليه.

وإذا وجد في الذهن يلزم ان يتحقق الممتنع، أي يكون الممتنع موجودا، وهذا خلف فرضه ممتنع.

**الجواب:** إن شريك الباري الذي في الذهن، هو شريك الباري وليس شريك الباري!

فهو شريك الباري بمعنى انه مفهوم شريك الباري، ويصدق عليه حد شريك الباري، وليس شريك الباري، بمعنى انه ليس مصداق شريك الباري،

فهو ليس شريك الباري بالحمل الشايع.

وهنا يذكر مثال لتوضيح هذه الفكرة، وهي ان الشيء الواحد يصدق عليه في آن واحد مفهوم معين، ونقيض هذا المفهوم، وهذا المثال هو:

**الجزئي والكلي:**

يتصور الإنسان زيدا، وبكرا، وهذا الكتاب، وغير ذلك من مصاديق الجزئي.

كذلك يتصور الحيوان، والفرس، والكتاب، وغير ذلك من مصاديق الكلي.

ومن جملة ما يتصوره الجزئي نفسه، أي تصور مفهوم الجزئي، والمنطقي يعنيه مفهوم الجزئي، وليس مفهوم زيد وبكر وغيرهما.

كذلك يعنيه مفهوم الكلي، وليس مفهوم الفرس والكتاب وغيرهما.

ولذا يعبر عن تلك المفاهيم بالجزئي المنطقي، والكلي المنطقي، باعتبارها من اهتمامات المنطق، بينما يسمى مثل مفهوم زيد، بالجزئي الحقيقي أو الجزئي الطبيعي.

ومفهوم الجزئي يسمى الجزئي المنطقي. ويسمى مفهوم الإنسان بالكلي الطبيعي، ولكن مفهوم الكلي يسمى بالكلي المنطقي.

وعلى أية حال فان مفهوم الكلي هو أحد المفاهيم الموجودة في العالم، وكذلك مفهوم الجزئي.

وبناء على ذلك يرد هذا السؤال: في مورد زيد وبكر، والإنسان والفرس، نعرف ان الأولين (زيدا وبكرا) مصداقان للجزئي، والأخيرين (الإنسان والفرس) مصداقان للكلي، لكن مفهوم الكلي ومفهوم الجزئي، مصداقان لأي شيء؟

لو لاحظنا مفهوم الكلي، فان له مصاديق كثيرة مثل: الإنسان، والحيوان، وغير ذلك. اما مفهوم الجزئي، فهل هو كلي أم جزئي؟

الجواب: ان مفهوم الجزئي كلي، نظير مفهوم الإنسان، والفرس، والبقر وغيرها، لانه يصدق على كثيرين كما ان هذه المفاهيم تصدق على كثيرين.

وهذا يعني ان مفهوم الجزئي ليس مصداقا لنفسه، وإنما هو مصداق للكلي، فمفهوم الجزئي ليس جزئيا.

وبعبارة أخرى: يكون مفهوم الجزئي من ناحية هو مفهوم الجزئي واقعا، لان كل شيء هو هو وليس شيئا آخر. فتعريف الجزئي: (هو المفهوم الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين).

كما يقال في تعريف الإنسان: انه حيوان ناطق. فالإنسان والحيوان الناطق، كلاهما يدلان على مفهوم واحد، ولكن الثاني تفصيل للأول.

ولذا يكون المعنى والمفهوم واحدا في قولنا: (الإنسان إنسان)، أو (الإنسان حيوان ناطق) إذ يكون الموضوع والمحمول واحدا في (الإنسان إنسان)، أي ان المحمول مجمل كالموضوع، أما في قضية (الإنسان حيوان ناطق) فيكون الموضوع مجملا والمحمول مفصلا، وان دل كلاهما على مفهوم واحد.

وهكذا الأمر في قولنا: (الجزئي هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين)، فكأننا قلنا: الجزئي جزئي.

إذن عندما نقول: (الجزئي هو ما يمتنع..)، فإننا نحمل الجزئي على الجزئي في الحقيقة.

ونظير هذا يكون في كل التعاريف، أي ان ما يحصل في التعريف هو حمل الشيء على نفسه، وهذا معنى التعريف في كل العلوم.

فمثلا يقال في أحكام المثلث: ان مجموع زواياه تساوي قائمتين، أو ١٨٠ درجة، أما في تعريف المثلث فيقال: هو الشكل المحاط بثلاثة أضلاع. فهل هذا الأخير حكم للمثلث أم هو نفس المثلث؟

الجواب: ان قولنا المثلث هو الشكل المحاط بثلاثة أضلاع، هو نفس المثلث وليس من أحكام المثلث، وهذا القول هو نفس قولنا: (المثلث مثلث)، ولكن هذا الكلام مجمل، بينما كان الكلام الأول مفصلا.

وفي ضوء ذلك فان مفهوم الجزئي نفس مفهوم (ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين). ولكن عندما نلاحظ الجزئي من ناحية أخرى، نجده: لا يمتنع

فرض صدقه على كثيرين، وهو مفهوم يصدق على الكثير من الجزئيات. فالجزئي إذن: (يمتنع فرض صدقه على كثيرين) و(لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) في آن واحد، أي ان الايجاب والسلب يصدقان عليه في آن واحد، وهذا هو التناقض المنطقي.

إلا ان إمعان النظر في هذه المسألة يمكننا من حل هذا التناقض، لان في المسألة نوعين من الحمل، ومن المعلوم ان الاتحاد في الحمل أحد شروط التناقض. فالمقصود (بالجزئي هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين) هو معنى الجزئي، وليس النظر إلى ان الجزئي مصداق لأي شيء، كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فلا نعني هنا انه مصداق لأي شيء، وإنما نريد ان نبين ان معنى الإنسان هو معنى الحيوان الناطق. وهكذا الأمر في قولنا: (الجزئي هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين)، فهو يعني ان مفهوم الجزئي هو مفهوم (ما يمتنع..)، والمقصود هو بيان وشرح مفهوم الجزئي، وليس بيان ان الجزئي مصداق لأي شيء.

أما إذا قلنا: (الجزئي ما لا يمتنع صدقه على كثيرين)، فلا نعني ان هذا هو معناه، بل نريد القول: ان هذا هو حكم الجزئي، فهو مصداق ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

كما في الإنسان الخارجي الذي هو مصداق الإنسان، ولكن الإنسان الذهني هو فقط مفهوم الإنسان، يعني ان تعريف الإنسان صادق عليه.

وبناء على القول بالوجود الذهني، فليس الإنسان الذهني مصداقا للإنسان، وإنما الإنسان الذهني هو المفهوم الذي يصدق عليه حد الإنسان، وهو ليس إنسانا في الواقع ونفس الأمر، بمعنى انه في الواقع ونفس الأمر (أي في مقام المصداق) هو مصداق اللا إنسان.

ولذلك حين يتصور الإنسان عدمه، فان مفهوم عدمه غير واقع عدمه ومصداق عدمه، وإنما يكون التناقض بين واقعية وجود زيد وواقعية عدم زيد، (واقعية عدم زيد تعني رفع الوجود الخارجي لزيد)، ولا تناقض بين الوجود

العيني لزيد ومعنى معين (مفهوم عدم زيد) وهذا المعنى ليس عدم زيد بحسب الواقع والمصداق، وإنما هو مفهوم عدم زيد.

أما مسألة شريك الباري فينطبق عليها نفس الكلام المتقدم. فشريك الباري الذي في الذهن هو مفهوم شريك الباري، وهو ما يصدق عليه تعريف شريك الباري. ولكنه ليس مصداقا لشريك الباري.

وهذا معنى القول: ان شريك الباري في الذهن هو شريك الباري بالحمل الأولي، وليس شريك الباري بالحمل الشايع، وحسب تعبير صاحب المنظومة:

فما بحملِ الأَوَّلي شَريكُ حقٌ عُدَّ بحملٍ شايعٍ ممّا خُلِقَ

فهو بالحمل الشايع أحد مخلوقات الباري، فيما هو بالحمل الأولي شريك الباري[1].

---

(١) س: هل خلاصة هذا المبحث هي: ان الأمر الذهني غير الأمر الخارجي؟

ج: قطعا، الأمر الذهني غير الخارجي، فمن حيث المصداق الأمر الذهني غير الأمر الخارجي، فالأمر الخارجي هو مصداق طبيعته، ولكن الأمر الذهني ليس مصداقا لهذه الطبيعة، وهو مفهوم هذه الطبيعة، وقد يكون مصداق طبيعة تناقض هذه الطبيعة أحيانا.

س: ظاهرا يمكن القول: ان كل موضوع في التعريف يكون موضوعا لقضية سالبة كلية، يرد فيه هذا الاشكال؟

ج: يمكن ان يأتي في كل موضع، إلا ان التناقض يكون في بعض المواضع، ولا يكون في الجميع، ولكن اختلاف الحمل يكون في الجميع.

فمثلا عندما نقول في تعريف الخط: (انه كمية ذات بعد واحد)، فهذا خط وليس خطا، فهو خط بمعنى انه مفهوم الخط والتعريف تعريفه، وهو ليس خطا لان ما في الذهن ليس كمية واقعا.

س: هل يمكن القول ان مسألة النقيض تتحقق في كل موضع، حيث يمكن ان نقول: الإنسان حيوان ناطق، ثم نقول: الإنسان ليس بحيوان ناطق؟

ج: نعم، ولذلك ذكروا ثماني وحدات وشروط للتناقض، فيمكن ان نقول: الإنسان

**ملخص لما سبق**

وخلاصة القول في جواب هذه الشبهة هو: ان عدم زيد في ذهني ليس عدمه الواقعي، بل هو عدم لمفهوم العدم، وليس العدم عينه.

وكذلك الأمر في عدمي، فهو مفهوم عدمي، وليس واقع عدمي، لان عدمي هو الذي يرفع وجودي الواقعي، وليس (مفهوم عدمي) هو الرافع لوجودي الواقعي. والكلام نفسه في مسألة شريك الباري.

**٣ـ جواب الاشكال الثالث:**

ملخص الاشكال: ان قولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، هو إخبار عن المعدوم المطلق، فكيف يصح ذلك؟

الجواب الذي أفاده السبزواري: ان المقصود هو: (كل ما هو بالحمل الشايع معدوم مطلق لا يخبر عنه)، كما في قولنا: (كل إنسان ضاحك)، فهو يعني: (كل ما هو إنسان بالحمل الشايع فهو ضاحك)، أي ان عقد الوضع هو مصداق هذا الموضوع.

وكذا في قولنا: (كل نار حارة)، يعني كل ما هو مصداق للنار فهو حار، ولهذا فهو لا يشمل النار الذهنية، لان النار الذهنية ليست مصداقا للنار، هي نار لكنها ليست مصداقا للنار.

وإذا قلنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه، فان هذه القضية هي قضية يكون

---

☜ حيوان ناطق، ثم نشير إلى الإنسان الذهني ونقول: الإنسان ليس بحيوان ناطق، لان إحدى هاتين القضيتين بالحمل الأولي والأخرى بالحمل الشايع، ومع اتحاد الحمل لا يمكن ان نقول ذلك، أي لا يمكن ان نقول: الإنسان حيوان ناطق بالحمل الأولي، والإنسان ليس بحيوان ناطق بالحمل الأولي.

س: يبدو ان منشأ الاشكال هو الخلط بين الذهن والعين؟

ج: نعم، يعود الاشكال للخلط بين الذهن والعين، وعدم تحديد نوع الرابطة بينهما.

عقد الوضع فيها هو مصداق الموضوع، يعني ما يصدق عليه الموضوع بالحمل الشايع، فيكون: (كل معدوم لا يخبر عنه)، بمعنى: كل ما هو بالحمل الشايع معدوم مطلق لا يخبر عنه.

وما وقع الاخبار عنه هو المعدوم بالحمل الأولي. صحيح ان هناك إخبارا عن المعدوم المطلق، ولكن ما نخبر عنه هو مفهوم المعدوم المطلق، وليس مصداق المعدوم المطلق، أي المعدوم المطلق بالحمل الأولي، وليس المعدوم المطلق بالحمل الشايع.

وبعبارة أخرى: ان الشيء الذي يستحيل الاخبار عنه هو المعدوم المطلق بالحمل الشايع، وما نخبر عنه هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي.

**٤- جواب الاشكال الرابع:**

ملخص الاشكال: عندما يقال: (الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت في الذهن)، فان اللا ثابت في الذهن لا بد ان يكون ثابتا في الذهن، لكي يمكن الحكم عليه. وعلى هذا الأساس ينقلب اللا ثابت إلى ثابت، فيقع التناقض.

**الجواب:** هو نفس الجواب السابق: ان اللا ثابت في الذهن، هو مفهوم اللا ثابت في الذهن، وليس مصداق اللا ثابت في الذهن.

إذن اللا ثابت في الذهن هو: لا ثابت في الذهن، وثابت في الذهن، فهو لا ثابت في الذهن، لانه مفهوم لا ثابت في الذهن، أي هو لا ثابت في الذهن بالحمل الأولي، بمعنى يصدق عليه تعريف لا ثابت في الذهن، وثابت في الذهن لانه مصداق الثابت في الذهن.

## القضايا البتيّة والقضايا غير البتيّة

عندما يقال: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، فالمقصود: كل ما هو مصداق للمعدوم المطلق، أو كل ما هو معدوم مطلق بالحمل الشايع فهو لا يخبر عنه.

وهذا ما نلاحظه في سائر القضايا، مثل: كل نار حارة، وكل إنسان ضاحك.

فسواء كانت القضية على نحو القضية الخارجية، والتي يكون الحكم فيها على الأفراد المحققة، كما في: كل طهراني كذا، أو: قتِل منْ في العسكر، حسب تعبير السبزواري. أو كانت القضية علىنحو القضية الحقيقية، مثل: كل نار حارة، والتي على الأقل يمكن ان توجد لها مصاديق واقعية.

ولكن هل يمكن ان يقال ذلك في القضية التي يكون موضوعها هو المعدوم المطلق؟ أي هل يمكن ان تتحقق للمعدوم المطلق مصاديق؟

لا إشكال في ان المعدوم المطلق ينافي المصاديق أساسا، وإذا تحققت له مصاديق لم يكن معدوما مطلقا.

وقد أثيرت في هذا المقام مسألة مهمة في تقسيم القضايا، حيث قيل: كما ان القضايا تنقسم إلى: قضية بسيطة، وقضية مركبة. وإلى: قضية خارجية، وقضية حقيقية. كذلك تنقسم إلى: قضية بتية، وقضية غير بتية[١].

وفي هذا المقام قدم الفيلسوف راسل تفسيرا للقضية الحقيقية (يلتقي مع ما ذكره بعض حكمائنا القدماء كصدر المتألهين) وهو: ان ما يعرف بالقضية الحقيقية ليست هي قضية حملية وإنما هي قضية شرطية[٢]. وبذلك تكون كل القضايا الحقيقية المستعملة في العلوم قضايا شرطية.

أما في الفلسفة الإسلامية فان الشيخ الرئيس هو أول من قسم القضايا إلى: حقيقية، وخارجية. ولازم بيان الشيخ في القضايا الحقيقية هو: ان كل قضية حقيقية تنحل إلى قضية شرطية.

إلا ان المناطقة رفضوا فيما بعد هذا القول، ثم صارت هذه المسألة موردا

---

(١) تقدمت الاشارة إلى هذه المسألة سابقا على وجه الاجمال.

(٢) س: هل جميع القضايا الحملية حسب قولهم تعود إلى قضايا شرطية؟

ج: كلا، فان كلامهم لا يشمل القضايا الجزئية، مثل: زيد إنسان. والقضايا الخارجية بحكم الجزئية.

مع العلم ان مسألة القضايا الخارجية والحقيقية لم تطرح في المنطق الحديث.

للبحث والجدل في الدراسات المنطقية والفلسفية والأصولية. فمثلا صاحب (شرح المطالع) من علماء المنطق والميرزا محمد حسين النائيني من علماء الأصول بحثاها بحثا دقيقا.

وأنا أعتقد ان هذا البحث (مسألة الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية) من أهم الأبحاث التي أنجزها الفكر البشري.

## القضية البتّية وغير البتّية

تنقسم القضية الحقيقية إلى:

١ـ قضية حقيقية بتية.

٢ـ قضية حقيقية غير بتية.

### القضايا الحقيقية البتيّة:

هي التي يكون الحكم فيها على الأفراد والمصاديق الواقعية، سواء كانت مصاديق واقعية محققة، أو مصاديق واقعية مقدرة، إلا انه في مورد المصاديق المقدرة، وعلى فرض وجود الموضوع، يكون الحكم على المصاديق.

### القضايا الحقيقية غير البتيّة:

هي التي يكون موضوعها ممتنعا، مثل المعدوم المطلق، وشريك الباري، واجتماع النقيضين، وقد قيل بنوع من الشرطية في مثل هذه القضايا، أو قيل في بعض الأحيان انها (في قوة الشرطية)، إلا ان هذا القائل ذهب إلى انها لا تنحل إلى شرطية، أي مع انها في قوة الشرطية، ولكنها في الواقع ليست شرطية.

وربما يبدو من كلمات ملا صدرا اضطراب وتضاد في هذه المسألة، حيث عبر بتعبير في أوائل بحث الوجود الذهني، يمكن ان يستفاد منه: ان القضايا غير البتية تنحل إلى قضايا شرطية.

بينما ذكر في أواخر بحث الوجود الذهني كلاما يمكن تفسيره في: ان

القضية غير البتية في قوة القضية الشرطية، أما واقعا فانها لا تنحل إلى قضية شرطية[1].

وقد تمكن المولى علي النوري أو الحكيم النوري المعروف بأستاذ الأساتذة ان يقدم تفسيرا واضحا ودقيقا لكلام ملا صدرا في بيان حقيقة القضايا غير البتية وشبهة المعدوم المطلق في الحواشي التي كتبها على (الأسفار)، وهي مع اختصارها، دقيقة وعميقة ومهمة جدا[2].

---

(١) جاء في (الأسفار، ج ١: ص ٣٤٥) ما يلي: (ففي هذا الموضع نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه، وعدم العدم، والمعدوم المطلق، والمعدوم في الذهن، وجميع الممتنعات، وله ان يعتبر المجهول المطلق، ومفهومي النقيضين، ومفهوم العرف، ويحكم عليها بأحكامها، كعدم الاخبار في المجهول المطلق، ونفي الاجتماع في النقيضين، وعدم الاستقلال في المفهومية في العرف..).

وفي نفس البحث ذكر في ص ٣٤٧: (كل ذلك على سبيل إيجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الاخبار عنه، وان كان بعدم الاخبار عنه..).

إلا انه قال في آخر بحث الوجود الذهني ص ٣١٢ ـ ٣١٤: (فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية، وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة إليها كما يظن..).

(٢) الأسفار، ج ١: ص ٢٣٩ (حواشي الحكيم النوري).

# شبهة المعدوم المطلق

# (٣)

**ملاحظة:**

ان أصل شبهة المعدوم المطلق هو المجهول المطلق، أي ان ملاك هذا الاشكال هو المجهول المطلق. فالمعدوم المطلق يعني الأمر الذي ليس له وجود في الخارج، أو الذهن، أما المجهول المطلق فهو ما لم يكن له وجود في الذهن، مع قطع النظر عن الخارج. فان ملاك الاشكال فيه عدم الوجود في الذهن، وليس عدم الوجود في الخارج، والوجود وعدمه في الخارج لا يؤثر في الاشكال. فملاك الاشكال هو (المعدوم في الذهن) سواء كان موجودا في الخارج أم لا، و(المعدوم في الذهن) هو المجهول المطلق، لماذا؟

لان البحث هو حول الخبر وكون المعدوم المطلق لا يخبر عنه، والأمر الذي يكون موضوعا للخبر لابد من وجوده في الذهن. فالخبر يعتمد على الوجود في الذهن وليس الوجود في الخارج، إذ لو كان الشيء غير موجود في الخارج، ولكنه موجود في الذهن، يمكن الاخبار عنه.

ولذا كان الشيء الذي يوجد في الخارج، ولا يوجد في الذهن، لا يمكن الاخبار عنه[١].

---

(١) س: وان كان ذلك الشيء موجودا في الخارج؟

فالملاك إذن هو اللاموجودية في الذهن، واللاموجودية في الذهن تساوي المجهولية، فإذن أصل شبهة المعدوم المطلق هو (المجهول المطلق).

## شبهة المجهول المطلق

المجهول المطلق لا يمكن ان يخبر عنه، لان ما يخبر عنه لابد ان يكون معلوما للذهن بنحو من الأنحاء، أي لابد من وجود صورة له في الذهن، له وجود ذهني. والشيء الذي ليس له وجود في الذهن لا يمكن الأخبار عنه.

ومن ناحية أخرى يكون قولنا: المجهول المطلق لا يخبر عنه، هو نفسه إخبار عن المجهول المطلق[1].

---

ج: نعم، وان كان موجودا في الخارج، فليس لذلك أي تأثير.

س: هل يمكن ان يكون الشيء مجهولا مطلقا، ولا يكون معدوما مطلقا؟

ج: نعم.

(١) س: ان هذا الخبر يعني: انه غير مخبر عنه؟

ج: لابد ان نعترف بانه خبر، إذ أخبرنا عنه الآن: بانه لا يخبر عنه. وبالتعبير المعاصر هو خبر من الدرجة الثانية، إذن هذه القضية هي خبر عن المجهول المطلق.

س: ولكنه ليس خبرا حقيقيا؟

ج: ما الفرق بينه وبين الخبر الحقيقي؟ وهل هنالك خبر حقيقي وآخر غير حقيقي؟! الخبر يحصل عندما تشكل قضية عن حالة ذهنية أو عينية، يكون فيها مسند ومسند إليه، أي مخبر عنه ومخبر به. ولا فرق بين خبر وآخر.

س: هذا الخبر شبيه بخوارق الاجماع؟

ج: فليكن أي شيء. لكن الاجماعات قضايا نقلية قابلة للاستثناء، أما القاعدة العقلية فهي لا تقبل الاستثناء، لكي يصح القول: ان تلك القاعدة صادقة في كل الموارد باستثناء هذا المورد مثلا، ولذا يقال: الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.

س: ان الخبر عن اللاشيء كالمعرفة بلا موضوع؟

## جواب شبهة المجهول المطلق

عندما نقول: المجهول المطلق لا يخبر عنه، نقصد بذلك: (كل شيء ليس له وجود في الذهن لا يمكن ان يخبر عنه)، وإذا قلنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، فنقصد: (كل شيء ليس له وجود في الذهن، وليس له وجود عيني لا يمكن الاخبار عنه). ونعني بـ (كل شيء) مصداق ذلك المفهوم الذي ذكرناه عندما كان نظرنا متجها إلى المصاديق، كما لو قلنا: المعلوم يمكن ان يخبر عنه، (وهو ما يقابل القضية السابقة)، فالمعلوم لوحظ هنا كمرآة تحكي سلسلة مصاديق.

وكذلك الأمر في القضايا الأخرى، فلو قلنا: (كل إنسان كذا)، نأخذ مفهوم (الإنسان) وهو كلي، كمرآة لمصاديق الإنسان، التي هي أفراد ذلك المفهوم في الخارج. فالمفهوم لوحظ كمرآة للحكم على المصاديق.

فمثلا عندما نقول: (كل إنسان عالم)، لا نعني بذلك: ان الإنسان الذهني عالم، أي ليس المقصود ان هذا الإنسان الذي جاء إلى الذهن عالم اعتباري. وإنما نعني: ان مصداق هذا الإنسان عالم.

وبعبارة أخرى: نجرد المفهوم من عالمه الذهني، ونطبق هذه الماهية على مصاديقها، ونحكم على المصاديق من خلال ذلك.

وهنا يقال: ان المجهول المطلق ليس له مصداق حتى نعتبره وسيلة للحكم على ذلك المصداق، فكيف يكون ذلك؟

الجواب هو: ان الذهن هو الذي يعتبر المصداق في مثل هذه الموارد، فمثلا

---

☜ ج: من المستحيل ان يحصل خبر عن لا شيء، لان ذلك يعني حصول معرفة باللاشيء، فهل يمكن ان تحصل معرفة باللاشيء أم لا؟

س: لا يمكن.

ج: حسنا، لا يمكن، ولكن نفس هذا القول: لا تحصل معرفة عن اللا شيء، هو نوع من المعرفة باللا شيء، فكيف يمكن التوفيق بين القولين؟ فمرة نقول: المعرفة باللا شيء غير ممكنة. وأخرى نجد نفس هذه الجملة هي نوع معرفة باللا شيء.

في مورد العدم يعتبر الذهن مصاديق للعدم، أي انه يعتبر أشياء ليس لها واقعية في الخارج. فعندما يقال: المعدوم المطلق لا يمكن الإخبار عنه. يعتبر الذهن محض العدم في الذهن وفي الخارج مصداقا للمعدوم المطلق، ويكون الحكم على المصاديق التي يفترضها الذهن.

وبعبارة أخرى: لو فرضنا وجود مصداق للمعدوم المطلق، فانه لا يمكن الاخبار عن هذا المصداق. ولكن في (كل إنسان عالم) لا يكون الحكم على المصداق المفترض.

وهذا ما يريدونه بالقضايا البتية وغير البتية[1].

---

(١) س: ولكن هذا الفرض محال؟

ج: كلا، ليس المقصود بهذا الفرض ان يكون المعدوم موجودا.

س: حين يكون له مصداق فهو موجود إذن؟

ج: كلا، لا نريد اعتبار المصداق اعتبار الوجود له، لان هذا يعني ان المعدوم في عين كونه معدوما هو موجود أيضا. وإنما نريد بالاعتبار هو ان الشيء الذي ليس مصداقا في الواقع نعتبره مصداقا.

وللذهن مثل هذه الاعتبارات، فالذهن يعتبر العدم مقابل الوجود، كما يعتبر المصاديق لذلك العدم، ولا يعني ذلك ان الذهن يعتبر مصاديق الوجود مصاديق للعدم. وكان الذهن يفترض منطقة للعدم في مقابل ما يحتله الوجود. ولا نعني بذلك ان الذهن يجعل الاعدام في محل الوجود.

س: لو قلنا (عدم نسبي) فلا إشكال في المقام، إذ يمكن ان يقال: (عدم الشيء الفلاني).

أما هنا فالعدم المذكور هو (عدم مطلق) فكيف يصح ذلك؟

ج: ان المقصود من (العدم المطلق) هو الأمر الذي ليس له وجود في الذهن ولا الخارج، أي ليس له وجود أساسا. ولكن نعتبر المصاديق لهذا العدم في عالم الذهن، وهذه المصاديق هي عين مصداق العدم، ولكن في اعتبار الذهن، أما في عالم العين↲

☜ فلا، لان عالم العين هو عالم الوجود. بينما في القضايا الأخرى نحكم على المصداق الواقعي، وليس المصداق المفروض والاعتباري، بخلاف هذه القضايا التي يكون الحكم فيها على المصاديق المفروضة والاعتبارية، ولذلك تسمى (قضايا غير بتية).

ولتوضيح الأمر: نفرض (وفرض المحال ليس بمحال) ان هناك منطقة للعدم مظلمة، وفي هذه المنطقة أمور، لا يمكن ان توجد في الذهن ولا في الخارج، بل هي الظلمة الحالكة للعدم، وهذه الأمور لا يمكن الإخبار عنها.

س: ولكن كيف يمكن ان يكون لها وجود وليس لها وجود؟

ج: ليس لها وجود، ولكن الذهن له القدرة على اعتبار عالم باسم عالم العدم في مقابل عالم الوجود.

س: يعني ان الذهن يفرض لها نوعا من التقرر؟

ج: نعم، يفرض الذهن هذا التقرر، وذلك لان في الذهن خصوصية وهي: ان عالم الاعتبار واسع لديه.

س: كما يقال: لا واسطة بين الوجود والعدم؟

ج: لا نقول بوجود الواسطة، لان هذه الواسطة تجعله داخلا في باب الوجود.

وأساس هذه المسألة: هو قدرة الذهن على الاعتبار في دائرة أوسع من دائرة الوجود. فمثلا يعتبر الذهن الماهية إلى جنب الوجود، مع العلم انه لا وجود للماهية في الخارج، وهذا التكثر من عمل الذهن، والذهن هو الذي يقوم بهذا التحليل.

وقد لفت أنظار الفلاسفة هذا التحليل منذ القديم، لان له علاقة مهمة بمسألة المعرفة. إذ تارة يكون التحليل عينيا، كما لو قسمنا الجسم إلى قسمين. وهذا التحليل يرتبط بعالم العين. وأخرى يكون التحليل عقليا، حيث يكون الذهن قادرا على تحليل الأشياء في داخله، حتى تلك التي لا يمكن تحليلها في الخارج، ولا تقبل الكثرة في الخارج، فقد يحمل عشرة مفاهيم على شيء، هو في الخارج شيء واحد لا أكثر.

س: ان قبول هذا الكلام صعب؟ ☜

ج: إذا التفت الإنسان، وفكر قليلا فسوف يقبل ذلك. فمثلا يقال: السطح والخط من مقولة الكم، والفرق بينهما هو: ان الخط كم ذو بعد واحد، والسطح كم ذو بعدين. وهنا نسأل: هل الخط أو الجسم في الخارج شيء واحد أم شيئان؟

لا شك ان ما في الخارج شيء واحد فقط، فالخط بتمام وجوده كم، وهو أيضا بتمام وجوده ذو بعد واحد. والأمر كذلك في السطح.

وكل المقولات من هذا القبيل، أي انها تعود إلى مفهوم عام ومفهوم خاص، وكل عام وخاص يكون الأمر فيه هكذا، فمثلا في الإنسان نقول: الإنسان حيوان ناطق، ولو لاحظنا الخارج فلا نجد إلا شيئا واحدا، أي ان ما في الخارج بتمام وجوده مصداق الحيوان، كذلك هو بتمام وجوده مصداق الناطق، وهذا التحليل من عمل الذهن، ومع انه عمل ذهني وعقلي، فان له منشأ انتزاع صحيحا بحيث تكون للشيء قابلية على التحليل في ظرف الذهن. والمسائل الفلسفية هي هذه المسائل التحليلية.

**مفهوم العدم**

من الأعمال التي يقوم بها الذهن هي: قدرته على وضع مفهوم العدم بجنب مفهوم الوجود، بينما عالم العين ليس كذلك، إذ لا توجد مساحتان واحدة تحتضن الوجود، والأخرى تحتضن العدم، وعلى أساسها تقسم الأشياء على المساحتين، والذهن هو الذي جعل هذا التقسيم والتحليل.

على هذا الأساس يكون عالم الذهن أوسع من العالم الخارجي بلحاظ معين؛ لان الذهن بالاضافة إلى قدرته على ان يعكس الخارج، له قدرة على اعتبار أمور أخرى غير موجودة في الخارج، ولذا تكون مفروضات الذهن أوسع من عالم العين. ومن ناحية أخرى إذا دققنا في هذه المسألة فسنلاحظ: ان الذهن أحد مفردات عالم الوجود، بل ان ما يفرضه الذهن من عالم الوجود، إذ في الآن الذي يكون في المفروض أمرا اعتباريا يكون فيه وجودا (حقيقيا).

ولذا يقال: ان ظل الوجود غطى العدم أيضا، لان هذا باعتبار الحمل الأولي عدم، ولكنه باعتبار الحمل الشايع وجود.

إذن يكون معنى قولنا: المعدوم المطلق أو المجهول المطلق لا يخبر عنه، هو: ان مصداق المعدوم المطلق ومصداق المجهول المطلق لا يمكن الاخبار عنه.

وإذا قيل: ان هذ الكلام هو إخبار عن المعدوم المطلق، نقول: كلا، فان ما أخبرنا عنه الآن هو أمر موجود في الذهن، وموضوع تلك القضية ليس مصداق المعدوم المطلق، وإنما هو مفهوم المعدوم المطلق، وهو المصداق الموجود في الذهن.

إذن ما يخبر عنه هو الشيء الموجود في الذهن، وما لا يمكن الاخبار عنه هو مصاديق هذا الموجود في الذهن، وهي المصاديق الفرضية الاعتبارية.

وبناء على هذا لا يقال: ان شيئا واحدا تكون له حالتان متناقضتان، (فهو لا يخبر عنه، مع ان هذا الكلام إخبار عنه). لان الأمر الذي هو مصداق المعدوم المطلق لا وجود له في الذهن ولا في الخارج، فلا يمكن الاخبار عنه.

وإذا قيل: ان نفس هذا الكلام إخبار عنه. نقول: ان ما أخبرنا عنه ليس هو المصداق بل مصداق نقيضه، لانه ليس مصداقا لنفسه بل هو مصداق لنقيضه، فمفهوم العدم هو مصداق (الموجود في الذهن).

إذن موضوع القضية هو الشيء الموجود في الذهن، وهو مفهوم المعدوم المطلق الحاضر الآن في أذهاننا[1].

---

(١) س: هل ما في الذهن هو المفهوم أم اللفظ؟

ج: المفهوم، لان اللفظ بلا معنى غير قابل للبحث الفلسفي.

س: لم نتمكن من تحديد معناه، وأنتم تعترفون بذلك، أي انه لا شيء؟

ج: لم نقل: انه بلا معنى، وحين نقول (لا شيء) لا شك في انه يوجد لدينا تصور معين عن اللاشيء.

وهكذا الأمر عندما نقول: عدم الوجود كذا، فلابد من ان نتصور (العدم)، وعندما نتصور العدم في ذهننا، يصبح مفهوم العدم أحد مصاديق الوجود.

☜ وبعبارة أخرى: ان مفهوم العدم هو مصداق للوجود في الذهن، وكل مفهوم للعدم هو مصداق للوجود الذهني، أي ان هنالك اعتبارين: فتارة: نجرد مفهوم العدم من وجوده الذهني، ولا نأخذ ذلك بنظر الاعتبار، فهنا يكون (عدما). وأخرى: نلاحظ العدم كمفهوم موجود في الذهن، فهنا يكون أحد مصاديق الوجود. وعلى هذا الأساس يمكن ان يحل الاشكال.

# مناط الصدق في القضايا

# (١)

## الصدق والكذب أو الحقيقة والخطأ

ما هو ملاك كون الفكرة حقيقية؟ وماذا تعني الحقيقة؟

الإنسان في المرحلة الأولى من حياته لا يرى فرقا بين الذهن والخارج، ثم يتجاوز هذه المرحلة ويكتشف ان عالم الذهن غير العالم الخارجي، فالذهن شيء والواقع شيء آخر.

وسبب هذا الاكتشاف هو وقوع الإنسان في الخطأ، فحين يقع الإنسان في الخطأ يكتشف ان الذهن غير الخارج، ولكل منهما وضعه المستقل[1].

ويتعرف الإنسان من خلال التجربة على الأفكار الصحيحة والأفكار

---

(١) س: هل المراد بالخطأ هنا الأخطاء الحسية؟

ج: نعم، الخطأ الحسي، وفي مرحلة أعلى الخطأ العقلي، إذ لا يوجد فرق بينهما، فالخطأ العقلي أيضا كذلك. ولكن الإنسان يكتشف خطأه الحسي ابتداء، فإذا اكتشف خطأه الحسي والعقلي سيعرف حينئذ ان الذهن شيء والخارج شيء آخر، والفكر شيء والواقع شيء آخر.

الكاذبة، بحيث يتمكن الصبي في عمر ثلاث سنوات من التمييز بين ما هو كاذب وما هو صادق.

كما ان كل الأفكار في حياة الإنسان سواءكانت علمية أو فلسفية أو غيرها، اما ان تكون صحيحة أو خاطئة.

من هنا نشأت الحاجة إلى علم يتولى مهمة المعيار، والميزان للأفكار، وتتم بواسطته فرز الأفكار الصحيحة من الخاطئة، فوجد علم المنطق كآلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ. وقد يقال: هل تمكن المنطق من النهوض بهذه المهمة، وتحققت من خلاله عصمة الذهن من الخطأ؟ ان جواب هذا السؤال خارج عن هذا البحث.

## تعريف الحقيقة:

لاحظنا ان تشخيص الصدق من الكذب، والصحيح من الغلط، والحقيقة من الخطأ، هي من التجارب التي يبلغها الإنسان مبكرا.

ولكن ما هو معنى الحقيقة، أي عندما يقال: هذه الفكرة حقيقية وتلك خاطئة، أو هذا صحيح وذاك خطأ، فما هو ملاك الصحة والخطأ؟

هنا ينبغي الانتباه إلى ان هناك مسألتين:

١ـ مسألة ملاك الصحة والخطأ.

٢ـ مسألة ملاك تشخيص الصحيح من الخاطئ.

والبحث هنا في ان أي نوع من الأفكار نطلق عليه (الصحيح) وما هو تعريفها؟

تعود جذور كلمة (الحقيقة) إلى عصر أفلاطون، حيث ذكر في باب الأخلاق، ان الإنسان يبحث عن ثلاثة أشياء: الحقيقة، والخير، والجمال.

إذن ما هو معنى الحقيقة، وما هو ملاكها، وكيف نعرفها؟

وهذه مسألة غير مسألة المنطق الذي يحدد معيار تشخيص الصحيح من الخطأ.

## تعريف القدماء للحقيقة:

لا شك في ان الحقيقة عند القدماء تعني مطابقة الواقع ونفس الأمر. ولكن كيف ينطبق تعريف الحقيقة هذا على كل نوع من أنواع القضايا؟

ذكرنا فيما سبق ان القدماء (منذ ابن سينا ومن بعده) قسموا القضايا إلى:

١ـ خارجية.

٢ـ حقيقية.

٣ـ ذهنية.

وفي مورد القضايا الخارجية أو الشخصية مثل: زيد قائم، وكل أهل طهران يتكلمون الفارسية، فالأمر سهل وواضح، إذ لو كان الحكم مطابقا للواقع الخارجي فهو حقيقة، وإلا فهو خطأ.

أما في القضايا الذهنية، فهل يمكن ان يقال: ان الحقيقة هي مطابقة القضية للواقع ونفس الأمر؟

وملخص الجواب هو: ان الواقع ونفس الأمر يشمل هذه القضية. وتفصيل الجواب نؤجله للمستقبل، لان الكلام هنا بصدد ذكر الاشكال وليس الجواب عنه.

أما انطباق تعريف الحقيقة على القضايا الحقيقية فانه لا يخلو من إشكال، لان القضايا الحقيقية هي القضايا التي يجعل الذهن الحكم فيها على الأفراد، أي الأفراد في الواقع ونفس الأمر، ودائرة هذه الأفراد أوسع من دائرة الأفراد الموجودين، لانها تشمل الأفراد المفروضة الوجود أيضا. والفلاسفة القدماء ذهبوا إلى ان قضايا العلوم هي من هذا النوع.

فمثلا لو قلنا: (كل نار محرقة)، فان هذا الحكم يشمل النار في الماضي والحاضر والمستقبل، ولكن هل هذا الحكم يختص بالنار الموجودة في الأزمان الثلاثة؟

الجواب: انه حتى لو فرضنا وجود نار ما وراء ذلك، فانها مشمولة بهذا الحكم.

اذن الحكم على الأفراد، إلا ان دائرة الأفراد المشمولين بالحكم أوسع من الأفراد الموجودين في الأزمان الثلاثة، أي ان موضوع القضية أوسع من الأفراد المحققة في ظرف الزمان.

بناء على ذلك قد يقال: ان الحقيقة هي مطابقة القضية للواقع ونفس الأمر، بينما القضية الحقيقية أوسع من الواقع ونفس الأمر، فكيف يصدق تعريف الحقيقة على القضية الحقيقية؟

هذا هو الاشكال الذي واجه القدماء في تعريف الحقيقة وعدم انطباق هذا التعريف على القضايا الحقيقية.

## تعريف المعاصرين للحقيقة:

حاول الفلاسفة المعاصرون ان يعرفوا الحقيقة تعريفا آخر، بسبب الاشكالات التي واجهها التعريف السابق. ويمكن إجمال هذه الاشكالات[1] فيما يلي:

١ــ هذا التعريف يصدق على التجريبيات، ولكنه لا يصدق على الرياضيات، لان المعاني الرياضية لا يلزم ان توجد في الخارج، فمثلا إذا ذكرنا حكم الدائرة، أو الخط، فإننا نذكر الحكم المفروض في الذهن لهما، وإلا فلعل الخط بالمفهوم الرياضي ليس له وجود في الطبيعة، وكذلك الدائرة بالمفهوم الرياضي لعلها غير موجودة في الخارج. إذن فالتعريف السابق لا يصدق في الرياضيات.

---

(١) ذكرت هذه الاشكالات بصورة متفرقة في كتاب: «فلسفه علمي»، لفيليسن شاله، ترجمه للفارسية: يحيى مهدوي.

٢ـ التعريف لا يصدق على القضايا التاريخية، لانها ترتبط بالماضي والماضي معدوم.

فعندما نقول: أرسطو كان تلميذا لأفلاطون، فان هذه القضية موجودة في ذهني فقط، لانها الآن لا واقع لها، وإنما كانت في الماضي، وهي الآن من المعدومات. ولكي يتحقق التطابق لابد من شيئين: وجود ذهني، وواقعية، لكي يحصل التطابق أو لا يحصل. أما لو لم تكن واقعية، أي انها معدومة، فلا معنى للتطابق.

٣ـ ادعى بعض عدم انطباق تعريف الحقيقة على القضايا التجريبية، لانه لا يمكن القول في باب التجريبيات؛ ان الصور التي في الذهن هي عين الواقع الخارجي، فكل ما نعرفه هو ان هذه الصور تمثل شيئا في الخارج، أما ان تكون هذه الصور هي عين الأشياء الخارجية، فلا يمكن إثبات ذلك. لا سيما إذا لاحظنا ما انتهى إليه العلم الحديث في هذه المسألة[1].

ولذا أضحت مسألة تطابق الذهن مع الخارج من الأمور المعقدة جدا.

٤ـ من الأسباب الأخرى التي دعت الفلاسفة لان يتركوا هذا التعريف هي:

مسألة تكامل العلوم، حيث نلاحظ ظهور فرضيات ونظريات علمية قد تبلغ حد الثبوت، إلا انها سرعان ما تنهار لتحل محلها نظريات أخرى في وقت لاحق، وهنا لا يمكن ان تكون كلتا النظريتين صحيحة.

---

(١) س: هل تريدون بما انتهى إليه العلم الحديث في هذه المسألة هو التقسيم الذي يذكرونه، وهو: الكيفيات الأولية، والثانوية؟

ج: كلا، لم نقصد ذلك، ولكن في الأمور العينية التي نتصورها فلا يمكن ان نقول: ان تصورنا يطابق واقع هذه الأمور، فمثلا صورة الشمس في الذهن هي هذا القرص الصغير، بينما واقع الشمس غير ذلك.

وقد بحث هذا الموضوع راسل بشكل جيد في كتابه (الرؤية العلمية للعالم).

وإذا كانت الحقيقة هي مطابقة الواقع ونفس الأمر، فلا معنى للقول بان هذه النظرية تطابق الواقع ونفس الأمر، لان الواقع شيء واحد وليس شيئين.

كما لا يمكن القول: ان النظرية السابقة باطلة ولا صلة لها بالحقيقة، بل لابد من القول ان تلك كانت حقيقة، وهذه أيضا حقيقة.

وهذا لا يتفق مع كون الحقيقة تعني المطابقة للواقع ونفس الأمر. إذن لابد من تعريف آخر للحقيقة يتجاوز هذا الاشكال.

على هذا الأساس قالوا: ان الحقيقة هي الشيء الذي يفيد فائدة. ولذا ستكون نظريات بطليموس في الهيئة حقيقة، وكذا نظريات كوبرنيكس، لان نظريات بطليموس تفيد فائدة في تفسير الخسوف والكسوف، وكذلك نظريات كوبرنيكس في الهيئة.

تلك هي الاشكالات التي أثارها المعاصرون، وسنحاول الآن الاجابة عنها، ثم نعود إلى الاشكالات السابقة للقدماء.

## الجواب على إشكالات المعاصرين:

يكمن الفرق بين القدماء والمعاصرين في الموقف من تعريف الحقيقة، فبينما قبل القدماء التعريف، وحاولوا الجواب عن الاشكالات في إطار ذلك التعريف، ذهب المعاصرون إلى رفض التعريف السابق وقدموا تعريفا آخر للحقيقة، فمثلا قال (البراجماتزم)[1]: ان الحقيقة هي الشيء الذي يفيد فائدة، ويمكن ان يصاغ هذا الكلام بصياغتين:

١ـ ان الحقيقة (أي ما يطابق الواقع) تفيد فائدة، وهذا يعني أننا ذكرنا أثر الحقيقة.

---

(١) البراجماتزم أو مذهب الذرائع؛ هو مذهب جديد في المعرفة قال به الفيلسوف وليم جيمس ـ المترجم.

٢ـ ان معنى الحقيقة هو انها تفيد فائدة، وهذا هو تعريف الحقيقة.

وقد نقل (فروغي) عن (وليم جيمس) انه يقول: ان تعريف القدماء للحقيقة بانها مطابقة الواقع ينسجم مع فرض ثبات الواقع، ولا ينسجم مع القول بان الواقع متغير باستمرار، فإذا كان كل شيء غير ثابت للحظة واحدة، فلا يتمكن أحد من مطابقة أفكاره مع واقع لا ثبات له[1].

وقد ذكروا تعريفا آخر للحقيقة هو: ان الحقيقة هي الشيء الذي تتفق عليه الأذهان في زمان واحد. فالنظرية السابقة كانت موردا لاتفاق الأذهان في عصرها، فهي حقيقة إذن. وهذه النظرية هي مورد توافق الأذهان في العصر التالي فهي حقيقة أيضا. وهذا نفسه ما ذهب إليه علماؤنا الأصوليون (من أهل السنة) في باب الاجماع، حيث ادعوا: ان توافق الأذهان على مسألة شرعية له حكم الوحي، والفرق هو ان الوحي كان مختصا بشخص واحد، وهنا تقوم الجماعة مقام الفرد، فإذا اتفق العلماء في زمان ما على مسألة، فان نوع عصمة تتحقق في هذا المورد، ولا يمكن الخطأ، ويكون للمسألة حكم الوحي، ويعبر عن ذلك بـ (إجماع أهل الحل والعقد مصون من الخطأ).

---

(١) كتاب: (سيرحكمت در اروبا = تاريخ الفلسفة في اوروبا) ج ٣، ص ٢٤٢. وكتاب: فلسفتنا، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، ص ١٨٩ ـ المترجم.

# مناط الصدق في القضايا

# (٢)

**ملاحظة:**

ذكرنا ان مسألة بيان ملاك الصدق في القضايا مبني على تعريف الحقيقة والصدق، فالقضية الصادقة أو الحقيقة هي القضية التي تطابق الواقع ونفس الأمر.

هكذا تعرف الحقيقة بانها الفكر المطابق للواقع ونفس الأمر، والخطأ هو الفكر الذي لا ينطبق على الواقع ونفس الأمر. وتبحث هذه المسألة تارة تحت عنوان: (الحقيقة والخطأ)، وأخرى تحت عنوان: (الصدق والكذب)، وثالثة تحت عنوان: (الصحيح والغلط). ولا فرق في هذه التعبيرات.

كما ذكرنا فيما سبق إشكال القدماء على تعريف الحقيقة وخلاصة هذا الاشكال: ان هناك ثلاثة أنواع من القضايا هي: الخارجية، والحقيقية، والذهنية.

وتعريف الحقيقة يصدق على القضايا الخارجية، وربما يصدق على القضايا الحقيقية، ولكنه لا يصدق على القضايا الذهنية. فلا يمكن ان يكون معنى صدق القضية الذهنية هو المطابقة للواقع ونفس الأمر، لان المفروض ان القضية الذهنية، هي ذهنية محضة ولا واقع لها.

ولو قلنا ان معنى صدق القضية الذهنية هو مطابقتها لنفسها، لان الحقيقة عبارة عن مطابقة القضية لنفسها، فلن يبقى فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة، لان القضايا الكاذبة تنطبق على نفسها أيضا. والكاذبة إنما تكون كاذبة من جهة عدم مطابقتها للمحكي عنه.

## تفصيل الاشكال في مورد القضايا الثلاث

ذكروا ان القضية الموجبة لابد من وجود الموضوع فيها، إذ لا يمكن حمل شيء على موضوع ليس له وجود، ولذا قيل: (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له).

والموضوع في القضية الموجبة إما ان يوجد في الخارج أو في الذهن، فإذا كان موجودا في الذهن تكون القضية ذهنية، وأما إذا كان موجودا في الخارج، فانه على نحوين (حسب تعبير القدماء): تارة يكون الحكم على الأفراد الموجودة المحققة الوجود، فتكون القضية خارجية، وأخرى يكون الحكم على الطبيعة، أينما تحققت هذه الطبيعة، فتكون القضية حينئذ حقيقية.

## القضية الخارجية:

وهي القضية التي يكون الحكم فيها على الأفراد المحققة الوجود. أي نلاحظ مجموعة من الأفراد الموجودة المشخصة، ونحكم على الكلي باعتبار الأفراد المحققة لهذا الكلي.

وإنما يكون الحكم على الأفراد، ودور الكلي هو جمع الأفراد تحت مفهوم واحد في لفظ واحد، وليس له أي دور آخر. كما في المثال الذي ذكره صاحب المنظومة: (قتِل من في الدار)، أو نقول: (هلكت المواشي)، وهنا يكون المقصود عددا معينا، في هذا الوقت من هذه السنة مثلا، ولا يخرج العدد عن هذه الحدود المقدرة، فيكون مفهوم (المواشي) هذا كليا أو شبه كلي.

وعلى أية حال فالحكم يشمل مجموعة معدودة من الأفراد. والكلام نفسه

في قولنا: (قتِل من في الدار) أو (كل من في الدار قتل)، فان (كل من في الدار) مفهوم كلي. إلا انه مفهوم كلي لأفراد معينة ومشخصة، تشمل الأفراد الموجودة في الدار المعينة. والأمر كذلك في (هلكت المواشي)، فقد يقال: انه كل، لانه ورد بصيغة الجمع، وحكم الجمع هو انه كل، كما نقول: (الرجال)، إلا ان هذا من باب المناقشة في المثال، إذ المقصود واضح، فيمكن ان نعبر بـ (الماشية) بدلا من (المواشي) فنقول: (هلكت كل الماشية في هذه السنة)، وكلمة (المواشي) هنا تقوم مقام (كل ماشية).

وخلاصة القول: ان المقصود في هذه القضايا هو أفراد معينة محققة الوجود، وان كان الموضوع مذكورا على شكل (الكلي).

مثال آخر: عندما نقول: (ان ثمانين بالمائة من الشعب الإيراني متعلمون وعشرين بالمائة أميون)، فلا يوجد هنا فرق بين ان نقول: (شعب إيران) أو (كل من في إيران). ولو أراد أحد ان يناقش في ذلك فان مناقشته لفظية محضة. والحكم هنا على الكلي الذي يشمل مجموعة أفراد معينة ومحققة الوجود. وإذا قيل: ان (كل إيراني) يشمل ما سلف من الإيرانيين أيضا، أو من يأتي منهم في المستقبل، نقول: ان المقصود هو الإيرانيون في الوقت الحاضر، أي هذه المجموعة الموجودة.

هذه هي القضية الخارجية، ولا إشكال في انطباق التعريف عليها.

**القضية الحقيقية:**

وهي القضية التي يكون فيها الحكم على الكلي، أي على الطبيعة، حيث تكون الطبيعة هي مناط الحكم، بمعنى متى ما تحققت تلك الطبيعة فالحكم ثابت لها. والحكم هنا ليس على الأفراد ابتداء، والكلي تعبير جامع للأفراد كما هو الحال في القضية الخارجية. وموضوع الحكم هو الطبيعة. من هنا لابد ان تكون القضايا في القياسات حقيقية، وفي الاستقراءات خارجية.

## الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية

يعود الفرق بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية إلى نوع الموضوع المأخوذ في الحكم. ففي القضايا الخارجية يكون مناط الحكم ابتداء هو الأفراد، إلا أنا نحاول إيجاد تعبير جامع يستوعب كل الأفراد، ويغنينا عن التكرار، ولذا فبدلا من ان نقول: هذا الفرد، وذاك الفرد، والفرد الثالث، والرابع.. الخ، نقول: (كل إيراني)، فنستوعب كل الأفراد بتعبير واحد. ولذا لا يكون الحكم على الإيرانيين من حيث هم إيرانيون، وإنما يكون على الأفراد الموجودين الآن فعلا، فلا يشمل الإيرانيين الذين عاشوا في الماضي، ولا الذين يولدون في المستقبل. ومناط الحكم هنا هو هؤلاء الأفراد المعينون الذين يتصفون بمجموعة خصائص، وليس المناط هو الإيراني بما هو إيراني.نعم، لو لاحظنا ضابطة معينة (كالعرق الفارسي مثلا)، وقلنا: الإيرانيون يغيرون عقيدتهم بسرعة، فان الموضوع هنا هو الإيراني من حيث هو إيراني، ولذلك يستوعب الموضوع كل إيراني في الماضي والحاضر والمستقبل.

أما القضية الحقيقية فيكون الحكم فيها على الطبيعة، ونفس الطبيعة من حيث هي طبيعة هي ملاك الحكم، أي ان العلاقة بين المحمول وتلك الطبيعة بمثابة اللازم لهذه الطبيعة، ففي كل آن تتحقق فيه الطبيعة يكون الحكم ثابتا لها، ولذا يشمل الحكم الأفراد المفروضة أيضا، فكلما فرضنا فردا من أفراد هذه الطبيعة يتحقق اللازم لهذا الفرد من الطبيعة.

والقضايا العلمية سواء كانت في حقل العلوم التجريبية أو غيرها، تكون من هذا القبيل، ولذا يقال: ان القضايا المعتبرة في العلوم هي القضايا الحقيقية، وأوضح مسائلها يمكن ملاحظتها في الفلسفة، والرياضيات، والمنطق. وكذلك بقية العلوم: كالفيزياء، والطب، والكيمياء. فمثلا عندما يقال: ان الحديد في هذه الدرجة من الحرارة يكون له الحكم الفلاني، وهو في تلك الدرجة له حكم آخر، فان هذه القاعدة وان كانت قاعدة طبيعية ولكنها من القضايا الحقيقية،

لان الحكم فيها ثابت لطبيعة الحديد، فهي تعني ان طبيعة الحديد تتصف بذلك، فكلما تحققت هذه الطبيعة في أي زمان وأي مكان يكون لها هذا الحكم. بل ان هذا الحكم يكون للحديد المفروض الذي لا واقع له.

مثال آخر: المغناطيس يجذب الحديد، هذه قضية حقيقية، لان الحكم فيها يعم كل أفراد المغناطيس حتى ما هو مفروض منها.

وبعبارة أخرى: لا يختص الحكم بالأفراد الموجودين فعلا بل يشمل ما كان منها، وما سيوجد، وكذلك يشمل أي فرد فرضي للمغناطيس، لان المغناطيس من حيث هو مغناطيس يجذب الحديد.

وفي مسائل الرياضيات تكون القضية الحقيقية أوضح، فعندما يقال: مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة، فلا يختص هذا الحكم بالمثلثات الموجودة فعلا في العالم، وإنما يشمل كل مثلث، حتى ما ليس موجودا الآن. فلو وجدت مجموعة مثلثات بعد قليل بصورة دفعية، فان الحكم يكون شاملا لها.

تلك هي القضية الحقيقية[١].

---

(١) س: لقد كتبت بحثا ذكرت فيه العلاقة بين هذا الموضوع وبين ما قاله الطوسي في (التجريد): (لو لم يكن الوجود الذهني لبطلت الحقيقة)، حيث ذكرت: ان القضايا العلمية التجريبية الجديدة ليست قضايا حقيقية، لان الموضوع لابد ان يكون هو الطبيعي في القضية الحقيقية، بينما لم يهتم العلم الحديث بالكلي الطبيعي، وهذا الكلي كلي انتزاعي صرف، بمعنى انه ذهني.

ج: نعم، هو بهذا المعنى، أي انه لا عينية له.

س: والذي يؤيد كلامي ما قلتموه في مثال المغناطيس، فانه لا إشكال في ان هذه القضية حقيقية.

ومن الأمثلة على القضايا التي اهتم بها العلم الحديث أكثر من سواها، هي: (الحديد يتمدد بالحرارة). ☜

﴿ فلا يمكن ان نقول هنا ان المقصود أمر آخر غير طبيعة الحديد، والحال ان العلم الحديث لم يهتم بطبيعة الحديد، التي هي كلي طبيعي، بل لم يهتم بوجوده، فلم يشترط هذا الوجود، واكتفى بصياغة القضية على شكل قضية شرطية، وهي: إذا تعرض الحديد للحرارة فانه يتمدد.

بناء على ذلك تكون القضايا التي يمكن ان تصاغ بشكل شرطية قضايا حقيقية، والحال ان القضايا الحقيقية البتية لا يمكن ان تصاغ على شكل شرطية.

ج: نعم، هنا ثلاث مسائل سأذكرها بصورة موجزة:

**المسألة الأولى:**

من الاشكالات الأساسية في هذا الموضوع مسألة الطبيعة، حيث ذكرت هذه المسألة على شكل سؤال مفاده: هل لكل شيء طبيعة خاصة في ذاته أم لا؟

وقد أثيرت هذه القضية منذ عصر (هيغل) على النحو الآتي: ان الاعتقاد بوجود الطبيعة الخاصة للأشياء، نشأ من ملاحظة الأشياء، وكانها مستقلة وغير مترابطة مع بعضها فعندما يقال: ان لـ (أ) طبيعة، و لـ (ب) طبيعة أخرى، ولـ (جـ) طبيعة ثالثة. فمنشأ ذلك هو ملاحظة الأشياء مستقلة غير مرتبطة مع بعضها، بينما لو لوحظت الأشياء مترابطة مع بعضها، وغير ساكنة، أي بوصفها متحركة، فسوف يزول القول بالطبيعة الخاصة لكل شيء.

وبعبارة أخرى: ان القول بان للشجر طبيعة خاصة، وكذا للإنسان والخير.. وكل شيء آخر، يرتكز على أمرين هما:

١ـ النظرة الكونية للعالم، بمعنى ان كل ما في العالم ثابت وساكن.

بينما ذهبت المادية الديالكتيكية إلى: ان كل ما في الكون متحرك، ولا يوجد شيء ثابت خلال لحظتين متعاقبتين، فكل شيء لا يكون هو نفسه في لحظة أخرى، فهو في اللحظة الثانية غيره في اللحظة الأولى. وبناء على ذلك لا معنى للقول بوجود طبيعة خاصة للأشياء، لان كل شيء متغير بشكل مستمر. ﴾

☜ وافتراض طبيعة للأشياء فرع القول بثباتها، فإذا كانت الأشياء متحركة ومتغيرة، فلن تكون ثابتة، وبذلك لن تبقى أي طبيعة خاصة.

٢ـ لو أغمضنا النظر عن مسألة الحركة، فانه يمكن فرض طبيعة لكل شيء، ان كانت الأشياء مستقلة عن بعضها الآخر.

أما على القول: بان الأشياء مترابطة مع بعضها في ذاتها، أي ان هذا الترابط جزء الذات لها، فلا يمكن فرض طبيعة خاصة لها. إذ لو كان ارتباط الشيء بالأشياء الأخرى خارج ذاته، لأمكن فرض طبيعة خاصة له، ولكن لو فرضنا ان ارتباط الشيء بالمحيط ذاتي، فان هذا الارتباط عندما يتبدل، فسوف يتغير ويتبدل الشيء نفسه إلى شيء آخر، وحينئذ لن تبقى للشيء طبيعة مستقلة وخاصة.

(يراجع كتاب «فلسفتنا» للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، موضوع: حركة التطور ص ٢٢٧ ـ ٢٥٣، وموضوع: الارتباط العام ص ٢٩٠ ـ ٣٠٢، فقد بحث الشهيد الصدر هاتين المسألتين بشكل مفصل) ـ المترجم.

**المسألة الثانية:**

الأمر الثاني يتمثل بإشكال الكلي الطبيعي، وفيما يلي بيان موجز لذلك:

هل يوجد الكلي الطبيعي في الخارج؟

الجواب: كلا، لا وجود للكلي الطبيعي في الخارج، وإذا لم يكن للكلي الطبيعي وجود في الخارج، فكيف يمكن ان يقال: ان الحكم متعلق بطبيعة الحديد، أو بكلي الحديد، وكلي المغناطيس، أي الكلي الطبيعي للحديد، والكلي الطبيعي للمغناطيس؟

وهذا الاشكال مبني على ان المقصود بالطبيعة هو الكلي الطبيعي.

**المسألة الثالثة:**

الاشكال الثالث هو: ان العلم الحديث يعتمد عى الاستقراء (الاستقراء بالمعنى الواقعي، وليس التجربة بمفهوم القدماء، حين أرادوا معرفة حكم طبيعة الكلي من خلال التجربة)، والاستقراء في العلم الحديث يعني: تتبع الجزئيات، وإذا ما ذكر لفظ ☜

**القضية الذهنية:**

وهي القضية التي يكون الحكم فيها ابتداء ناظرا إلى الذهن ولا علاقة له بالخارج، أي ان الذهن يبين حكم أمر ذهني، وليس حكم ما في الخارج.

فمثلا حين يقال: (الإنسان نوع)، يكون الحكم ناظرا إلى الإنسان في الذهن، وليس الإنسان في الخارج، لان ما يتصف بالنوعية هو الإنسان في ظرف الذهن، لا الإنسان الخارجي.

كذلك الأمر في قضية: (الإنسان كلي)، هنا نلاحظ الإنسان بشرط شيء، يعني بشرط الذهنية، فيكون معنى القضية: ان الإنسان في حالة وجوده في الذهن هو كلي، إذن قضية (الإنسان كلي) تثبت حكم الإنسان الذهني فقط، وليس الإنسان الخارجي، أو ما هو أعم من الذهني والخارجي، فالإنسان في

---

☜ كلي، فان هذا اللفظ يحكي عن الجزئيات، إذ يكون دور هذا اللفظ الكلي هو: جمع عدد من الجزئيات تحت لفظ واحد.

بناء على هذا لا تكون قضايا العلوم من القضايا الحقيقية (كما قال القدماء)، بل تكون من القضايا الخارجية. فعندما يقول أحد العلماء المعاصرين: ان شيئا ما له الحكم الفلاني، فان ذلك يعني ان مجموع الموارد التي شاهدها هي كذلك، أي لها هذه الدلالة، أما ما لم يشاهده من الأشياء الأخرى فلا يمكنه ان يثبت لها ذلك الحكم، لانه لا يتحدث عن الكلي.

وعلى أساس ذلك ليس من المهم ان يكون الكلي الطبيعي موجودا أم لا، وكذلك الطبيعة موجودة أم لا، لان هذا العالم أصدر حكمه ابتداء فانه أصدره بنحو القضية الخارجية، حيث شاهد مجموعة موارد ثم قال: ان ما شاهدته في مجموع هذه الموارد هو كذا.

إذن القضايا في العلوم الحديثة هي قضايا خارجية (وسنذكر فيما بعد ان هذه القضايا الخارجية هي قضايا جزئية وشخصية، وليست هي في الواقع ونفس الأمر من القضايا الكلية). هذا هو الاشكال الثالث.

الذهن كلي، أما الإنسان في الخارج فهو جزئي.

مثال آخر: يقال: ان الجنس والفصل يعرفان النوع. هل يعني ذلك ان الجنس والفصل يعرفان النوع في الخارج؟ كلا، فالتعريف ليس له وجود في الخارج، لان التعريف معرفة، والمعرفة في الذهن، وبعبارة أخرى: ان الجنس والفصل يعرفان النوع في ظرف الذهن، لان صفة المعرفية تكون للجنس والفصل في ظرف الذهن، فالمعرفة أمر ذهني.

والبحث في حقل المعرفة هو بحث في قضايا ذهنية، أي يكون البحث في العلم لا في المعلوم، فالعلم والمعرفة أمور في الذهن.

ولذا عندما يقال: ما هو المعرف في المعرفة التصورية؟

وما هو الدليل في المعرفة التصديقية؟

وهل القياس الفلاني منتج أم لا؟

كل هذه الأبحاث أبحاث ذهنية، لا وجود لها في الخارج، فالانتاج يعني تبديل المجهول إلى معلوم، وذلك أمر ذهني. والانتاج الخارجي من نوع آخر كانتاج القمح والمحاصيل، وغيرها.

إذن في باب المعرفة تكون كل الأحكام أمورا ذهنية، ولذا فان تعريف الحقيقة القائل: ان الحقيقة هي مطابقة الواقع لا يشمل القضايا الذهنية، لان الحكم فيها لا علاقة له بالواقع.

بعد ذلك لابد من القول: ان الذهن يجب ان يطابق الذهن. فإذا كان الأمر كذلك يزول الحاجز بين الصدق والكذب، لان كل قضية هي مطابقة لنفسها. فالقضية الصادقة تطابق نفسها، وكذلك القضية الكاذبة تطابق نفسها[1].

---

(١) س: هل المقصود من (مطابقة الذهن مع نفسه) في القضايا الذهنية، هو: مطابقة الذهن مع قوانينه مثل: أصل امتناع التناقض، وأصل الهوهوية، وغيرها؟

إذن ما يقال في القضايا الكاذبة انها تطابق نفسها غير صحيح؟

ج: نعم، وسنتعرض لذلك ببيان أوضح ان شاء الله.

بينما نلاحظ الفرق واضحا بين القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة، فكيف يكون ذلك؟!

هذه هي صورة الاشكال الذي ذكره القدماء على عدم انطباق تعريف الحقيقة على القضايا الذهنية.

## جواب الاشكال في مورد القضايا الثلاث

قبل بيان الجواب نحاول ان نعرف المعنى الصحيح للقضايا الخارجية والحقيقية، لان ما ذكره السبزواري، وان كان تعريفا رائجا إلا انه غير صحيح، كما ألمحنا لذلك مرارا.

## نقد تعريف السبزواري للقضايا الخارجية

منذ عصر ابن سينا بدأ التقسيم الثلاثي، حيث تم تقسيم القضايا إلى:

١ـ خارجية.

٢ـ حقيقية.

٣ـ ذهنية.

إلا ان ابن سينا لم يذكر الأقسام بهذا التفصيل، وإنما حاول التفكيك فيما بينها، أي ان هذا البحث ولِد على يديه، ثم تطور وتوسع على يد الحكماء المتأخرين.

أما صاحب المنظومة فقد عرف القضايا الخارجية بايراده مثالا لها وهو: (قتِل منْ في الدار)، و(هلكت المواشي)، وهذا يعني انه يرى: ان الحكم في القضايا الخارجية يكون على مجموعة من الأفراد في الخارج لا على فرد واحد، ولذا تضمنت عباراته كلمة (الكل) بدل (الكلي).

وأخيرا ينتهي ما يريده السبزواري بالقضية الخارجية إلى انها قضية شخصية بينما قسم ابن سينا القضايا الكلية فقط إلى: خارجية، وذهنية، وحقيقية.

أما القضايا الشخصية فقد أخرجها ابن سينا عن هذه القسمة، فمثلا حين نقول: كل الأشخاص في هذه الغرفة مسلمون. فان هذا تعبير جامع استعملناه بدلا من قولنا: زيد مسلم، وعمر مسلم، وبكر مسلم. فهذه القضية شخصية، ولا تختلف عن أي قضية شخصية أخرى.

## رأي ابن سينا

يعتقد ابن سينا ان الحكم على الكلي على نحوين:

١ـ الحكم على الكلي الذي له أفراد، ولكن أفراده غير منحصرة بالأفراد الموجودة في الزمان الحاضر، بل تشمل الأفراد الموجودة في الأزمنة الأخرى، أي يكون الحكم على أفراد الكلي الموجودة في الأزمنة الثلاثة فقط، ولا يشمل هذا الحكم الأفراد المفروضة للكلي.

٢ـ الحكم على الكلي الذي يشمل الأفراد المفروضة أيضا. ومثال ذلك: القضية القائلة كل مثلث يساوي مجموع زواياه ١٨٠ درجة، فان هذا الحكم لا يختص بالمثلثات الموجودة فعلا، وإنما يشمل كل مثلث سواء كان موجودا أو مفروضا، لان الحكم ثابت لطبيعة المثلث من حيث هي طبيعة مثلث. ولذا يستوعب الحكم أفراد المثلث المحققة والمقدرة.

## نحو لحاظ الموضوع في الخارجية والحقيقية

بناء على ذلك لا يصح القول الذي يجعل الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية ناشئا من كون الموضوع في القضية الحقيقية كليا، بينما الموضوع في الخارجية هو عدد من الأفراد المحققة الوجود. لان الموضوع في مثل هذه القضية الخارجية لا يكون كليا، وتكون هذه القضية شخصية.

والصحيح ان الموضوع في كل من القضية الخارجية والحقيقية لابد ان يكون كليا، إلا ان هذا الموضوع الكلي تارة نلحظه باعتباره أمرا واقعيا في عالم الواقع ونفس الأمر، وفي عالم العين، فتكون القضية حينئذ خارجية. وأخرى نلحظ هذا

الموضوع الكلي مع غض النظر عن الواقع ونفس الأمر، فيكون لحاظنا منصبا على الطبيعة بما هي، ثم نصدر الحكم علىهذه الطبيعة بما هي طبيعة، أي بما تقتضيه هذه الطبيعة.

أما الشيء الموجود في الخارج فلعله ليس موجودا باقتضاء الطبيعة، وإنما باقتضاء العلل الخارجية، ولذا لو قلنا: ان هذه الطبيعة تقتضي ذلك الحكم، فهذا يعني ان هذا اللازم لا يمكن ان ينفك عن هذه الطبيعة، فكلما تحققت الطبيعة في محل ما يكون هذا اللازم ثابتا لها.

تلك هي القضية الحقيقية[1].

---

(١) س: ألا يتنافى هذا الكلام مع التعريف المذكور للكلي؟

ج: كلا، لا توجد أية منافاة.

س:كيف لا توجد منافاة، وقد قيدنا القضية الخارجية بقولنا: ان القضية الخارجية كلية ولكن لابد ان يكون موضوعها محقق الوجود، وهذا يعني ان الكلية هنا مقيدة ومحدودة (بمحقق الوجود)؟

ج: يمكن ان يعتبر الذهن نوعين من القضايا (وللذهن القدرة على اعتبار نوعين من الكلي):

١ـ الكلي الذي يكون وسيلة لبيان أفراده الموجودة في عالم العين، في الماضي، والحاضر، والمستقبل.

٢ـ الكلي الذي يعتبره الذهن، ولكن ليس كمرآة لبيان أفراده الموجودة، بل يلاحظ نفس الطبيعة، فيكون الحكم ثابتا للطبيعة بما هي، ولذا يشمل الحكم أفراد الطبيعة الموجودة، وأفرادها المفروضة الوجود. وهنا قد يقال: هل قضايا العلوم من النوع الأول أو الثاني؟

وبعبارة أخرى: هل قضايا العلوم حقيقية أم خارجية؟

س: نعم، هذا سؤال مهم، إلا ان اختلافا في هذه المسألة بين ابن سينا والسبزواري؅

## جواب الاشكال في مورد القضية الذهنية

سنذكر هذا الجواب ببيان أوضح من البيان الذي أفاده السبزواري. والجواب هو: لقد نشأ الاشكال من عدم التمييز بين الأمر الذهني، والأمر العيني الخارجي، والأمر النفساني.

مع ان هناك فرقا بين هذه الأمور الثلاثة، فالأمر الذهني غير الأمر النفساني، والقضية الذهنية غير القضية النفسانية، فاللذة مثلا أمر نفساني، إلا انها ليست أمرا ذهنيا، لان القضايا الذهنية عبارة عن انعكاس العالم الخارجي في إدراك الإنسان.

وبعبارة أخرى: الذهن هو العلم والادراك، ولكن ليس كل الادراك الذي يحكي عن الخارج، ولذا فان كل علم إذا قطعنا النظر عن حكايته عن الخارج، فهو أمر عيني.

## الأمر الذهني أمر نسبي:

مما يدل على ان الأمر الذهني غير الأمر النفساني، هو ان الأمر الذهني أمر نسبي، بخلاف الأمر النفساني.

---

نشأ من الاختلاف في تعريف الكلي، إذ عرف السبزواري الكلي بنحو لا ينطبق إلا على القضايا الحقيقية، لانه لاحظ المفهوم فقط؟

ج: كلا، ان ما ذكره السبزواري لا علاقة له بهذا التقسيم، لان المقسم لهذه القضايا هو القضية الكلية، وما حسبه السبزواري من القضايا الكلية ليست كلية أصلا.

إذن ما هو جواب السؤال السابق: هل القضايا التي تستنتج بحكم البرهن في العلوم، وحتى ما يحصل من خلال التجربة طبقا لرأي الحكماء المسلمين، هي قضايا حقيقية أو خارجية (المقصود بالخارجية بالمعنى الذي أفاده الشيخ الرئيس للقضية الخارجية)؟

قال الشيخ الرئيس وغيره ان القضايا المستنتجة في العلوم هي دائما قضايا حقيقية.

ولكي يتضح هذا الموضوع نحاول ان نشير إلى ملاحظة ملفتة للنظر ترتبط في باب تقسيمات الوجود، وهي: عندما يقال: ان الموجود هو إما بالقوة وإما بالفعل، هنا سنلاحظ ان أحد القسمين يشمل القسم الآخر ولكن باعتبارين مختلفين.

إذ ان نفس الموجود بالقوة يكون وجوده بالقوة أمرا بالفعل، (فكونه بالقوة) ليس أمرا بالقوة بل هو أمر بالفعل، ولذا يكون الآن: موجودا بالقوة فعلا، وليس موجودا بالقوة بالقوة.

إذن الشيء الذي نعبر عنه: (بالقوة)، يكون بالقوة قياسا بتلك الفعلية، إلا انه في حد ذاته وبما هو هو، فانه فعلي وبالفعل.

ومن هنا تكون كل قوة بالنسبة إلى مستقبلها هي قوة، ولكنها في حد ذاتها فعلية، فالنطفة إنسان بالقوة، ولكنها من حيث كونها نطفة هي أمر بالفعل.

وكذلك إذا قلنا: ان الموجود إما عيني أو ذهني، فالذهني بالنسبة إلى العيني هو ذهني، أي انه يحكي العيني، ولكن مع قطع النظر عن نسبته إلى العيني، فهو بذاته أمر عيني، أي هو وجود عيني في داخل الذهن. ولا يمنع وجوده في داخل الذهن من عينيته، لان ما في الذهن جزء من عالم العين.

وان كان هذا النوع من عالم العين يرتبط بعالم الادراك، والادراك دائما يتعلق بشيء آخر، إذ لابد من وجود شيء لكي يتم إدراكه.

لذلك يكون الادراك ذهنيا بالقياس إلى الشيء المدرك، وان كان بالقياس إلى نفسه عينيا.

## حكاية القضية الذهنية عن الواقع ونفس الأمر

بعد هذه المقدمة نحاول بيان هذه المسألة وهي: ان الذهن يحكي عن ذهن آخر أحيانا، أي كما يكون للإنسان علم بالأشياء الخارجية، فان له علما بالأشياء الذهنية، وفي هذه الحالة يكون نفس الذهن بالقياس إلى الذهن ذهنا، ولكن الذهن الآخر عين بالنسبة إلى الأول.

فمثلا لو لاحظنا هذه القضية الذهنية، وهي: كل إنسان في الذهن كلي.

فهناك تصور في أذهاننا هو: ان كل إنسان في الذهن كلي. فهذه القضية ذهنية، في مقابل جميع الذهنيات الأخرى، أي ان كل الذهنيات الأخرى بالنسبة لهذه القضية هي عين[1].

إذن لا مانع من ان تكون القضية ذهنية، وفي عين كونها ذهنية، فانها تحكي عن الواقع ونفس الأمر، إلا ان واقعها ونفس الأمر بالنسبة لها هو الأذهان، وليس ذاتها.

ولا يعني ذلك ان ذاتها تطابق ذاتها، فذاتها لا تطابق ذاتها، وإنما ذاتها تطابق واقعية أخرى، وهذه الواقعية شيء آخر في عالم الذهن.

فيكون صدق القضية الذهنية في كونها مطابقة الواقع ونفس الأمر، ومن هذه الجهة لا يكون هناك فرق بين القضية الذهنية والقضايا الأخرى.

من هنا يتضح ان مفهوم كون القضية ذهنية أمر نسبي، فالعلوم والادراكات من حيث حكايتها عن الخارج، وبالنسبة للخارج هي (ذهنية)، وان كان الذهن نفسه هو واقعية ومرتبة من مراتب العين.

---

(١) ما ذكره الأخ في السؤال السابق (هامش رقم ١ في ص ٢٥٩) يعود إلى هذه المسألة.

فالقول: ان أصل امتناع اجتماع النقيضين، من قوانين الذهن، وان مطابقة الذهن مع نفسه، تعني مطابقته مع قوانينه، ان هذا القول يعود إلى هذه المسألة.

وبعبارة أخرى: إذا حضرت قضية في الذهن، فانها تبين قانونا، وهذا القانون هو في الذهن أيضا، وهذا القانون بالنسبة لهذه القضية هو عين، لان العينية والذهنية أمور نسبية. إذن القضية تطابق الواقع ونفس الأمر، ولكن واقعها نفس الأمر بالنسبة لها في داخل الإنسان.

ومعنى الذهني ليس هو النفساني، لكي يقال: ان كل ما هو خارج الإنسان عين، وكل ما هو داخل الإنسان ذهن. وإنما الداخل بالنسبة إلى خارج الذهن هو ذهن، وان كان في حد ذاته عينا.

فإذا كانت هناك قضية تحكي عن ذهني، فانها تحكي عن الواقع ونفس الأمر، ويكون الحاكي غير المحكي. فلا يكون معنى تطابق القضايا الذهنية انها تطابق نفسها، فالحاكي غير المحكي، والحاكي يتطابق فيها مع المحكي. أما القضايا الكاذبة فهي لا تطابق أي عالم آخر.

وبذلك يتضح الفرق بين القضايا الذهنية والقضايا الكاذبة(١).

---

(١) **الفرق بين الأمور النفسانية والذهنية**

لقد حصل التباس بين الأمور النفسانية والأمور الذهنية، في هذه المسألة (الحقيقية)، ومسائل أخرى. وفيما يلي توضيح الفرق بينهما:

ان الذهن يكتسب قيمته من ناحية كونه حاكيا عن الواقع، أي ان القيمة للواقعية وليست للذهن، ودور الذهن يشبه دور النظارات بالنسة للعين، فان النظارات لا دور لها سوى إراءة الخارج، كذلك الأمر في الذهن، فان الذهن لا يملك قيمة ذاتية، وانما تكمن قيمته في حكايته عن الواقع. ولذا يقال: ان الإنسان الذي ينشد الكمال، يطلب الواقعيات، ولا يجري خلف الذهنيات، لان قيمة الذهن في كونه وسيلة للوصول إلى الواقع.

من هنا لا تكون قيمة للعلم الذي يكون غاية بنفسه، ولا يكون وسيلة للاتصال بالواقع، والعلماء الذين يستهلكون أوقاتهم بالانشغال بالذهنيات ولا يتجاوزونها، فان علمهم لا قيمة له أصلا، لان تلك الذهنيات ما هي إلا وسيلة للاتصال بالواقع ونفس الأمر، وان مثل هؤلاء كمثل منْ يضع النظارات على عينيه وينشغل في قدرتها على رؤية البعيد، وشكلها ومادتها، و.. الخ، ففي هذه الحالة لا يبصر الواقع بواسطة هذه النظارات لانه توقف عندها، ولم يتعامل معها كوسيلة لأبصار الواقع.

أما العالم الداخلي للإنسان فليس كله ذهنيا، بمعنى ان ليس كل ما في النفس الإنسانية حاكيا عن الخارج، لان لدى الإنسان أمورا نفسانية لا علاقة لها بعالم الذهن. ☜

فمثلا اللذة، فان ماهيتها هي ماهية نفسانية داخلية، وليس لها وجود خارجي، إلا ان لدى الذهن تصورا عن اللذة الخارجية، والألم كذلك، فان ماهيته ماهية نفسانية، ولا وجود له في الخارج، ولكن الإنسان عندما يشعر بالألم، فان إحساسه هذا يحكي عن وجود الألم في الخارج.

والإنسان الذي يجري وراء اللذة، ربما يكون سلوكه غير مناسب أخلاقيا، ولكن ذلك لا يعني انه يجري وراء أمر ذهني.

في ضوء ذلك ينبغي التمييز بين الأمور الذهنية والنفسانية، فان هذا الإنسان الذي يجري وراء اللذة، قد يقال عنه: انه يريد نفسه ويطلب نفسه، وهو مشغول بنفسه فقط وبلذته، ولكن لا يقال عنه: انه مشغول بذهنه.

**كمالات الروح**

وفي مرتبة أعلى يقال: ان لدى الإنسان حقيقة باسم الروح، ولما كانت هذه الروح حقيقة فان لها كمالات، ومراتب من الكمال، وتلك الكمالات غير الكمالات الجسمانية، كما انها غير الكمالات الناتجة عن العلاقات الاجتماعية. حيث يتمكن الإنسان من خلال التربية والعبادة والرياضات الروحية ان يتخطى الكثير من درجات الكمال الروحي، ويتوفر على قدرة لكشف الحقائق، لا يمكنه اكتسابها عن طريق آخر، والإنسان الذي يوفق لذلك، يمكن ان يطلق عليه انه من أهل الباطن ومن المهتمين بالباطن، ولكن لا يصح ان يطلق عليه انه ذهني، ومهتم بالذهن.

بل ان إطلاق مصطلح (باطني) عليه غير دقيق، لان الباطنية تعني قطع الصلة بالخارج، مع العلم ان هذا الإنسان لم يقطع صلته بالخارج، وإنما يبحث في نفسه عن وسيلة للاتصال بالخارج، فهو وان كان قد قطع صلته بالخارج عن طريق معين، إلا انه يحاول الارتباط بالخارج عن طريق آخر، ولذا لا يصح ان يطلق على مثل هذا الإنسان انه (ذهني).

# مناط الصدق في القضايا

# (٣)

## ملاك الصدق في القضية الذهنية

القضية الذهنية هي التي يكون المحمول فيها عارضا على الموضوع في الذهن فقط، والموضوع يتصف بالمحمول في ظرف الذهن أيضا.

فالأشياء في الخارج وباعتبار وجودها الخارجي لها مجموعة من الأحكام والعوارض، كما ان للأشياء مجموعة من الأحكام والعوارض في ظرف الذهن أحيانا، ولا وجود لهذه الأحكام في خارج الذهن.

فمثلا الأحكام المنطقية التي تسمى (المعقولات الثانية) يقال: انها كلها عوارض ذهنية للماهيات، أي ان الماهيات من حيث وجودها الذهني لها مثل هذه الأحكام.

بناء على هذا يمكن ان نشكل قضية يكون مصداقها هذه الماهيات، أي قضية حاكية عن حالة هذه الماهيات في الذهن، كما في قولنا: (الإنسان في الذهن كلي)، فالكلية تعني العموم، أي قابلية الانطباق على كثيرين، وهذه الصفة تتعلق بالوجود الذهني للماهية، بمعنى ان الماهية في الذهن تكون لها هذه القابلية، وهي قابلية الصدق والانطباق على كثيرين، وهذه القابلية تسمى

(الكلية). ولكن الماهية ليس لها كلية في الخارج، أي ليس لها قابلية الانطباق على كثيرين في الخارج.

ما هو مصداق القضية القائلة (الإنسان كلي)؟

الجواب: هو الإنسان الذهني، أي كل إنسان في الذهن، لان الوجود الذهني للإنسان بالنسبة إلى مصداقه الخارجي هو وجود ذهني، ولكن الإنسان في الذهن بالنسبة إلى هذه القضية (الإنسان كلي) هو مصداق لهذه القضية، بمعنى انه الوجود العيني لهذه القضية، والوجود العيني لكل شيء هو مصداقه.

وبعبارة أخرى: لو تصورنا الإنسان الخارجي، فان الإنسان الذي في الذهن، هو الوجود الذهني للإنسان الخارجي.

ولو تصورنا الإنسان في الذهن بتصور آخر (وهذا ممكن بالنسبة للذهن)، ففي هذه الحالة يكون الإنسان في الذهن مصداقا لهذا الإنسان الذي جاء مرة ثانية إلى ذهننا، ومعنى كونه مصداقا له هو انه وجوده العيني، فهو نفسه وجود ذهني للفرد الخارجي، وهو كذلك مصداق لتصورنا الثانوي.

وفي العلوم المختلفة، كالفلسفة، والهندسة، والطبيعيات،.. وغيرها، نجد أمثلة كثيرة لهذه القضايا، حيث يشكل الذهن مجموعة قضايا لمختلف العلوم. وبعد ذلك يقول المنطقي: (كل القضايا التي يشكلها الذهن إما حملية أو شرطية)، فهذه القضايا (ونفس القضايا الموجودة في الذهن هي سلسلة من الواقعيات العينية) صارت مصاديق لقضية واحدة، وهي تلك القضية التي شكلها المنطقي حين قال: (القضية إما حملية أو شرطية).

حيث صارت هذه القضايا مصاديق لتلك القضية، وهي الوجود العيني لها.

وقد يقال: ما هو ملاك صدق هذه القضية (القضية إما حملية أو شرطية)؟

ملاك صدقها هو مطابقتها مع واقعها، وواقعها هو القضايا التي في أذهان العلماء (علماء أي علم).

## واقع كل شيء ومصداقه بحسبه

على هذا الأساس لا فرق من هذه الناحية بين القضية الخارجية والحقيقية من جانب (حسب قول السبزواري)، والقضية الذهنية من جانب آخر، فالقضية الذهنية تطابق الواقع ونفس الأمر، كما هو الحال في القضية الخارجية. وواقع كل شيء ومصداقه بحسبه، فالقضية الحاكية عن واقع الذهن، لا نترقب منها مطابقة الأعيان، لانها لا تحكي عن عالم الأعيان، وإنما تحكي عن عالم الذهن، ولذلك يكون صدقها هو ما في الذهن.

ومثل هذه القضية تطابق الواقع ونفس الأمر، وملاك صدقها هو مطابقتها للواقع ونفس الأمر.

إذن القضايا الذهنية كالقضايا الخارجية حيث يكون صدقها بمطابقتها للواقع العيني لها، مع ان (واقع كل شيء بحسبه وعينية كل شيء بحسبه).

ويمكن الاستعانة بمثال للأصوليين في إيضاح هذه المسألة إذ يقول الأصوليون:

إننا تارة نلحظ (الخارج)، وأخرى نلحظ (اللحاظ)، فاللحاظ يكون هو ملحوظنا، وكل لحاظ بالنسبة إلى الخارج هو لحاظ، ولكن هذا اللحاظ بالنسبة للحاظ الثانوي يكون (ملحوظا). بناء على ذلك لا يرد إشكال هنا[1].

---

(١) س: يمكن ان يكون هذا الكلام جوابا لما ادعاه (أوغست كنت) في العلوم التجريبية؟

ج: نعم، هذا جواب لما ادعاه، وهو جواب الجميع أيضا.

س: لقد ادعى ان قضايا هذه العلوم ذهنية فلا يمكن ان يكون ملاك الحقيقة فيها هو المطابقة للواقع؟

ج: على فرض انها ذهنية، فلا يكون الاشكال بالنحو الذي في (الذهني)، لان القضية الذهنية هي الحاكية عن الأذهان، ومطابقتها لواقع يمكن تصويرها بالمثال التالي: عندما نقول (كل قضية فهي حملية)، تكون هذه القضية كاذبة، لان القضايا في الأذهان لا تكون كلها حملية، كذلك لو قلنا: (كل حملية ترجع إلى شرطية)، فان هذه←

## ملاك الصدق في القضايا الخارجية والحقيقية

قال السبزواري:

الحكمُ إنْ في خارجيَّةٍ صَدَقَ          مِثْلُ الحَقِيْقِيَّةِ للعَيْنِ انطَبَقَ

يرى صاحب المنظومة ان ملاك الصدق في القضايا الخارجية والحقيقية يتمثل في مطابقتها لعالم العين. وكان ينبغي ان يذكر السبزواري كلمة (نفس الأمرية) في باب القضايا الحقيقية بدلا من ذكرها في مورد القضايا الذهنية.

ولكي يتضح هذا الموضوع، نقسم القضايا على أساس آخر إلى نوعين:

١ـ القضايا التي يثبت فيها المحمول للموضوع، ويكون المحمول ما بإزائه في الخارج غير الموضوع، وحسب اصطلاح الحكماء فان المحمول محمول بالضميمة.

**فمثلا عندما يقال:** (زيد قائم)، فان القيام أمر ضم إلى ذات زيد، ويمكن ان يزول عنه، لان زيدا في ذاته يمكن ان يكون قائما كما يمكن ان لا يكون كذلك.

مثال آخر: عندما نقول: «الجسم أبيض» (بناء على رأي العلماء في البياض، وليس بناء على ما اكتشفه العلم الحديث)، فان الجسم له واقعية، والبياض كذلك، وقد حل البياض في الجسم، فكما انه في الذهن يكون الجسم شيئا والبياض شيئا آخر، وهذا الجسم أبيض (ذو بياض)، كذلك الحال في

---

☜ القضية كاذبة، إلا إذا قبلنا ما قاله راسل. إذن واقعية كل شيء بحسبه.

س: لكن البعض يزعم ان الواقع منحصر بالوجود العيني للأشياء؟

ج: هذا **القول** غير صحيح، لان هذا القائل لم يتنبه إلى ان الذهنية أمر نسبي، فهو بالنسبة للخارج ذهني، فالذهن يحكي عن الواقعية، بينما هو في حد ذاته واقعي.

**فمثلا عندما نقول:** (كل نار حارة)، فان هذه القضية ذهنية بالنسبة للنار الخارجية، ولكن إذا قلنا: (كل قضية إما حملية وإما شرطية)، فان القضية السابقة (كل نار حارة) هي عينية بالنسبة للقضية الثانية (كل قضية إما حملية وإما شرطية).

الخارج، فان الجسم شيء، والبياض شيء آخر، والجسم ذو بياض.

في مثل هذه القضايا لا مانع من ان يكون صدقها بمعنى مطابقتها مع العين.

٢ـ القضايا التي يكون محمولها مفهوما انتزاعيا، وهذا المفهوم ينتزع من ماهية الشيء مقدما على وجوده، وليس لهذا المحمول وجود مستقل عن وجود الموضوع، فالموجود في الخارج هو الموضوع فقط، إلا ان العقل يقوم بعملية تحليل فينتزع من هذا الموجود مفاهيم متعددة.

وحتى لو فرضنا وجودا للمحمول، فهو نفس وجود الموضوع، وليس وجودا آخر غيره.

فإذا كان الموجود في الخارج شيئا واحدا لا شيئين، وهو الموضوع فقط، اما المحمول فهو أمر انتزاعي، أي ان الكثرة فيها من عمل العقل، فهل ملاك الصدق في هذه القضايا هو مطابقتها لعالم العين؟

وفي حالات أخرى ليس فقط المحمول غير موجود، بل ان انتزاع المحمول يدل على نوع نقص وعدم في الموضوع، وفيما يلي بعض الأمثلة لذلك:

**المثال الأول:**

إذا قلنا: (زيد أعمى)، فهل ما في الخارج شيئان، وجود زيد ووجود العمى، وقد تم ضم العمى إلى زيد فحصلت رابطة بينهما، بحيث يكون لفظ زيد في: (زيد أعمى)، يحكي عن زيد الخارجي، ولفظ العمى يحكي عن العمى في الخارج، والنسبة تحكي عن الرابطة بين الأمرين؟

ان الواقع ليس كذلك، فالعمى يعني فقدان البصر، ولا يعني ان هناك شيئا موجودا اسمه (العمى).

إلا ان هذه القضية تذكر بشكل يبدو فيه زيد متصفا بالعمى في الخارج، مع ان العمى ليس له وجود خارجي.

**المثال الثاني:**

عندما نقول: (الإنسان ممكن الوجود)، فان هذه القضية صحيحة، لان الإنسان ليس واجب الوجود ولا ممتنع الوجود، وإنما هو ممكن.

وهنا قد يقال: هل الإنسان شيء موجود في الخارج، وصفة إمكان الوجود شيء آخر موجود في الخارج أيضا؟

ولو كان الإمكان موجودا في الخارج، وتوجد بينه وبين وجود الإنسان رابطة، فهل هذه الرابطة ممكنة أم ضرورية؟

وبعبارة أخرى؟ هل الإنسان ممكن الوجود بالامكان أم بالضرورة؟ وهنا لابد من القول: انه ممكن الوجود بالضرورة، وأيا كان فلا فرق بينهما، لان الضرورة كالامكان أمر انتزاعي ولا يمكن ان تكون أمرا وجوديا.

وإذا قلنا ان الامكان أمر وجودي، فلابد ان تكون الضرورة أمرا وجوديا كذلك.

وإذا كان الإنسان ممكن الوجود بالامكان، والامكان له وجود مستقل عن الإنسان، فإمكان الامكان له وجود مستقل أيضا.

وإذا كان الإنسان ممكن الوجود بالضرورة، والامكان له وجود مستقل في الخارج، فلابد من وجود ضرورة الامكان في الخارج.

بناء على هذا يكون الموجود هو: الإنسان، وإمكانه، وإمكان الامكان. أو الإنسان، وإمكانه، وضرورة الامكان! إذن الموجود هو ثلاثة أشياء.

ومرة أخرى يكون: الإنسان إما ضروري الامكان، أو ممكن الامكان.

وبناء على القول بان هذا الامكان وهذه الضرورة أمور عينية، فذلك يعني أن: الإنسان الممكن الوجود، تكون له آلاف الامكانات، أو آلاف الضرورات.

ومن المعلوم ان هذا الكلام واضح البطلان، وكل هذه المفاهيم انتزاعية غير موجودة في الخارج.

وينشأ الاشكال في مثل هذه القضايا من القول بان صدق القضية يعني: انطباق القضية مع العين.

وهـذه القضايا لا وجـود مسـتقلا لمحمولهـا في الخـارج حتـى يكـون هـو (المطابق)، لان انطباق القضية مع العين يتوقف على وجود موضوع مطابق لما في العين، ومحمول مطابق لما في العين أيضا، ورابطة مطابقية في العين كذلك.

ولان المحمول ليس له وجود مستقل عن الموضوع، فلا يتحقق تطابق.

وعلى هذا الأساس يرد الاشكال في هذه القضايا.

## منشأ الاشكال في القضايا الحقيقية

وفي القضايا الحقيقية ينشأ الاشكال مـن جهـة أخـرى (ومـن العجيـب ان السبزواري يدعي ان ملاك الصدق في القضايا الحقيقية هو مطابقتها مع عالم العين).

ومنشـأ الاشـكال هـو: ان الموضـوع في القضيـة الحقيقيـة أوسـع منـه في الخارجية، حيث يكون الحكم فيها شاملا للأفراد المقدرة الوجود، وهذه الأفراد غير موجودة في الخارج، وإنما هي موجودة في عالم الفرض فقط.

ومع ذلك تكون القضية الحقيقية صادقة، مع عدم وجود مصداق للكثير من أفرادها.

فمثلا عندما يقال: (كل نار حارة).

فهنا النار من حيث هي نـار تكون حـارة، ولـو فرضنـا ان هـذا الشـيء نـار، فبفرض كونه نارا لابد ان يكون حارا.

وكذلك الحال لو فرضنا وجود مثلث، فستكون له أحكام المثلث.

من هنا يرد الاشكال على القضايا الحقيقية[1].

---

(١) س: هل يرد نفس الاشكال في القضايا الشرطية؟

ج: في القضية الحملية قالوا: ان صدقها يتوقف على مطابقتها للخارج، أمـا في القضيـة الشرطية فسيأتي الكلام عليها. ولكن الجواب المذكور هنا يشمل القضية الشرطية.

## مصطلح نفس الأمر

نفس الأمر ليس شيئا في مقابل (الواقع)، لان (الواقع) يعني الوجود، (والواقعية) هي الوجود، ولا يوجد شيء منفصل عن العدم، إلا ويكون مرجعه الوجود، إذ لا شيء غير الوجود.

ونفس الأمر هو مرتبة من مراتب الوجود، إذ ان عقل الإنسان له القدرة على تحليل الواقع إلى مراتب وانتزاع حكم معين من كل مرتبة من هذه المراتب، ولذلك تكون جميع هذه المراتب هي مراتب الواقع.

فمثلا قد يقال: هل ماهية ممكن الوجود موجودة؟

الجواب: نعم.

هل هي ممكنة الوجود؟

الجواب: نعم.

وهل هذه الماهية كانت ممكنة ثم صارت موجودة، أم انها كانت موجودة ثم صارت ممكنة؟ وهل يقال: ان الإنسان (أمكن فوجِد)؟

وبعبارة أخرى: هل هو موجود لانه ممكن، أم هو ممكن لانه موجود؟ نعم، قد يكون الوجود دليلا على الامكان، ولكن البحث ليس حول دليل الوقوع، أي ان البحث ليس في مقام الاثبات، وإنما البحث في مقام الواقع والثبوت، فهل ان الذات الممكنة الوجود هي موجودة لانها ممكنة أم هي ممكنة لانها موجودة؟

وبعبارة أخرى: هل الوجود شرط الامكان، أم ان الامكان شرط الوجود؟

لا شك ان الامكان هو شرط الوجود، وليس الوجود هو شرط الامكان، وكل شرط متقدم على مشروطه.

من هنا يحلل العقل المراتب بهذه الكيفية: الشيء قرر، يعني ان الماهية في مرتبة الذات، فأمكن، أي تكون مرتبة الامكان بعد مرتبة الذات، فاحتاج، أي لانه ممكن فهو محتاج، فأوجِب من ناحية العلة، أي ان العلة لها معه رابطة إيجابية، فوجب المعلول، أي صار واجبا، فأوجِد، أي أوجدته العلة، فوجِد المعلول، أي صار موجودا:

(الشيء قُرِّرَ فأمكنَ فاحتاج فأُوجب فَوَجَب فأُوجِد فوجد).

هنا يشخص العقل سبع مراتب، وان كانت هذه المراتب شيئا واحدا في الواقع، ولا توجد هذه المراتب كما توجد طبقات البناء عندما تشاد الواحدة فوق الأخرى. لان هذه المراتب في الواقع ونفس الأمر شيء واحد، والعقل يدركها في آن واحد، حيث يدركها باعتبارها معنى واحدا هو (الحدوث)، يعني الوجود بعد العدم، أي يقيس وجود الشيء إلى العدم فيكون (الوجود بعد العدم)، فأحدهما أصل وجود الشيء، والآخر العلاقة بعلته، وهو (الايجاد)، ومرتبة أخرى هي ضرورة الوجود من ناحية العلة، وهي (الايجاب)، وأخرى هي احتياج هذا الشيء إلى العلة، وهي (الاحتياج)، وكونه في ذاته ممكنا فينتزع (الامكان)، ومرتبة أخرى هي تقرر هذه الذات والماهية.

تلك هي قدرة الذهن العجيبة في انتزاع المعاني الكثيرة من واقعية واحدة، ثم يجعل الذهن هذه المعاني بترتيب معين، وهذا هو (نفس الأمر). ونفس الأمر يعني (في مرتبة ذات الشيء).

قد يقال: ماذا يعني في مرتبة ذات الشيء؟

معناه ان الشيء في مرتبة ذاته له صلاحية هذه الانتزاعات، أي ان الشيء حين يستقر في صقع العقل، ينتزع العقل منه هذه المعاني، ويعتبرها له، وهذا الاعتبار هو اعتبار نفس الأمري، وليس اعتبارا وهميا.

واعتبار نفس الأمري مثل انتزاع الجنس والفصل من الشيء.

فمثلا يقال في تعريف الخط: (الخط كمية متصلة ذات بعد واحد). مع ان الخط في الخارج أمر بسيط لا كثرة فيه، ولكن الذهن انتزع هذه المفاهيم المتكثرة وطبقها على الخط، وهذه الكثرة ليست وهمية عشوائية، بل لها وجود في عالم نفس الأمر، ولهذه الكثرة منشأ انتزاع، (فالكمية) تصدق على الخط، وكذا يصدق عليه انه (متصل)، وكذلك (ذو بعد واحد). ولا يعني هذا أن قسما من الخط (كمية)، وقسما آخر (متصل)، فيما يكون القسم الثالث (ذا بعد

واحد)، بل ان الخط بتمام وجوده كمية، وبتمام وجوده متصل، كذلك هو بتمام وجوده ذو بعد واحد.

ولذا لا يصح ان نقول في العدد: انه كمية متصلة، لانه كمية منفصلة. فوجود الخط يتحمل تلك المعاني، بينما لا يتحمل مثلها العدد.

وهذا هو معنى (نفس الأمر)، بمعنى ان وجود المحمول في الخارج هو وجود الموضوع، وليس غيره، بينما يتمكن الذهن من انتزاع سبعة محمولات ليحملها على موضوع واحد، مع العلم ان كل هذه المحمولات شيء واحد في عالم الخارج، وهي غير مستقلة عن موضوعها.

وهذه المعاني من انتزاع الذهن، ولكن هذا الانتزاع ليس عشوائيا من دون أساس، وإنما ينتزعها الذهن من شيء واقعي يتحمل هذه المعاني.

ولكي يتضح الموضوع نذكر هذا المثال، وهو: لو التقطنا عشر صور لشخص واحد في أوضاع مختلفة، كان تكون إحداها من اليمين، والأخرى من اليسار، والثالثة من الأعلى، ورابعة من.. الخ.

فكل هذه الصور لشخص واحد، وجميعها تنطبق عليه، ولا تنطبق على غيره، وكلها صور واقعية له، مع انه شخص واحد في الخارج.

وهكذا هو عمل الذهن فهو يأخذ الواقعية ثم يلاحظها من زوايا مختلفة، فينتزع منها معاني متعددة، وكل هذه المعاني تقبل الحمل على هذه الواقعية.

## ملاك صدق القضية مطابقتها لنفس الأمر

بناء على هذا يكون نحو مطابقة الكثير من القضايا للواقع غير مطابقة قضية (الجسم أبيض) للواقع، إذ ان مطابقة الأخيرة (الجسم أبيض) للواقع تعني: ان للموضوع مصداقا وللمحمول مصداقا آخر في الخارج، وحتى النسبة والرابطة لها مصداق مستقل في الخارج.

أما في القضايا الأخرى التي تكلمنا عليها قبل قليل، فان مطابقتها للواقع تعني:

انها تطابق مراتب الواقع، أي الواقعية التي لها منشأ صحيح لانتزاع هذه المعاني المتعددة.

فمع ان المحمول غير مستقل بوجوده عن الموضوع وكليهما موجود بوجود واحد، إلا ان هذا الوجود الذي يكون مصداقا للموضوع، هو نفسه مصداق للمحمول.

وعلى هذا الأساس نقول: ان ملاك صدق القضية هو مطابقتها مع نفس الأمر.

أما ما ذكره صاحب المنظومة: من ان ملاك صدق القضايا الخارجية والحقيقية هومطابقتها لعالم العين، وملاك صدق القضية الذهنية هو مطابقتها لنفس الأمر. فان كلامه صحيح في القضايا الخارجية (بناء على اصطلاحه في الخارجية)، إذ يكون ملاك صدقها مطابقتها لعالم العين.

أما القضايا الذهنية فلابد من القول: ان ملاك صدقها هومطابقتها لعالم العين أيضا، ولكن باعتبار ان عين كل شيء بحسبه.

أما القضايا الحقيقية، والقضايا الخارجة عن القضايا الخارجية، فلابد من القول: ان ملاك صدقها هو مطابقتها لنفس الأمر، وهنا عندما نقول نفس الأمر فانه يعني: مرتبة من مراتب الواقع، طبقا لما ذكرناه.

## معنى كلمة (نفس الأمر)

يقول السبزواري في تعريف كلمة نفس الأمر: نفس الأمر يعني في حد نفسه، أي بدلا من ان نقول: الأمر في نفسه. قلنا: في نفس الأمر، ومعنى (الأمر في نفسه)، هو: الأمر في مرتبة ذاته، ويضيف السبزواري: ان الظاهر وضع في محل المضمر.

ثم يعكس السبزواري ذوقه العرفاني فيأتي بكلام في هذا الموضع، إلا ان هذا الكلام غير صحيح.

وقد ذكر الحكماء هذا الكلام ثم أشكلوا عليه، كما ان السبزواري ذكر هذا

الاشكال[1]. حيث يقول: ان البعض فسر نفس الأمر بعالم الأمر، بناء على: ان لكل وجود في عالم العين وجودا في عالم العقل الكلي.

أو كما جاء في القرآن الكريم ﴿ألا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ﴾، ولذا فسروا الأمر بعالم العقل وعالم الأمر. إذن المطابقة مع نفس الأمر تعني المطابقة مع عالم العقول.

وقد ذكر صدر المتألهين هذا المبحث والاشكالات عليه في الجزء السابع من (الأسفار) من طبعته الحديثة. إلا ان السبزواري باعتباره يرفض هذا القول، إذ يقول: يمكن ان تكون كلمة (يعد) بمعنى يظن، وليس بمعنى (يعد) أي يحسب.

فيكون المعنى: يظن ان يكون نفس الأمر بمعنى عالم الأمر، وهذا التعبير إشارة إلى هذه النظرية.

---

(١) عبارة السبزواري هي: (ويمكن ان يجعل «يعد» من العد بمعنى الحساب لا الحساب تنبيها على أولوية المعنى الأول، لان ظهور الشيء بوجود تجردي أو مادي وكونه عند شيء مادة كان أو لوحا عاليا نوريا خارج عن نفسه).

# تعلّق الجعل بالوجود

## (١)

لِلرَّبطِ والنَّفْسِيِّ الوجودُ إذْ قُسِمَ　　فَالجعْلُ لِلتأليفِ والبسيطِ عَمَّ
في عَرَضِي قد بدا مُفارقا　　لا غَيْرُ، بالجعلِ المؤلفِ انطِقا
في كون ماهِيَّةٍ أوْ وُجُودٍ أو　　صَيرُورةٍ مجعولاً أقوالاً رَوَوْا

**تاريخ بحث الجعل:**

يعود بحث مسألة الجعل إلى العصر المتأخر عن ابن سينا، وكذلك شيخ الاشراق. إلا انه قد يستفاد من بعض كلمات الشيخ إشارات لهذه المسألة.

ويمكن اعتبار هذا الموضوع، باعتبار معين، من مباحث «الوجود والعدم»، كما صنفه السبزواري في كتاب شرح المنظومة، وكما فعل أغلب الفلاسفة. كذلك يمكن اعتباره من مباحث «العلة والمعلول».

وقد أثيرت أقوال مختلفة في مسألة الجعل نسب بعضها للمشائين، فيما نسبت الأخرى للاشراقيين، نظير ما تقدم في مسألة أصالة الوجود.

والصحيح ان كبار الفلاسفة المشائين منذ أرسطو، ثم الفارابي، وابن سينا، لم يبحثوا المسألة.

إلا انه ربما نجد ردودا لاتباع المشائين على بعض أقوال شيخ الاشراق، والتي قد تكون ألمحت لذلك.

## علاقة مبحث الجعل بمباحث الوجود والماهية

بحث الجعل هو بحث في علاقة العلة بالمعلول، إذ لا شك في ان العلية هي عبارة عن رابطة بين العلة والمعلول، حيث يحصل المعلول على هويته من العلة.

وهنا قد يقال: ما الذي يحصل عليه المعلول من العلة؟ أو ماذا تعطي العلة للمعلول؟

لقد استعملت كلمة مبهمة هنا هي (الهوية) عن قصد، إذ من المعروف: ان كل هوية يمكن تحليلها إلى ماهية ووجود، بمعنى ان الذهن يشخص لها شيئين هما: الماهية، والوجود، وهذه مسألة واضحة.

كما ان العلة لا يمكن ان تمنح المعلول شيئين في آن واحد. الوجود مرة، والماهية مرة أخرى[١]، لان الوجود والماهية كثرتهما عقلية ذهنية وليست عينية، فان ما في الخارج شيء واحد لا شيئان.

والعلية تعني: ان ما تعطيه العلة للمعلول هو العينية.

فإذا كان الوجود والماهية شيئا واحدا في عالم العين، فان العلة تمنح المعلول هذا الشيء الواحد فقط، وقد تقدم الكلام في ذلك في مبحث أصالة الوجود[٢].

من جهة أخرى لا يصح ان نقول: ان هذا الشيء الواحد الذي تمنحه العلة للمعلول ليس وجودا ولا ماهية، وهو حقيقة واحدة، أي ان العلة تعطي حيثية،

---

(١) ينسب هذا القول لديكارت، كما ذكر فروغي في (سير حكمت در اروبا = تاريخ الحكمة في أوروبا)، هذا التعبير: (ان الله هو جاعل الوجودات وهو خالق الماهيات). خلافا لما هو معروف عن ابن سينا في قوله: (ما جعل الله المشمش مشمشا بل أوجده).

(٢) قد يقال: ان بحث أصالة الوجود يغني عن بحث الجعل؟

الجواب: صحيح ان البحثين مرتبطان ببعضهما، إذ لابد لمن يقول بأصالة الوجود في التحقق، ان يقول بأصالة الوجود في الجعل. إلا انه مع ذلك فالمسألتان قابلتان للتفكيك والبحث المستقل.

ولنعبر عنها كيف نشاء: وجود أو ماهية. فقد برهنا في مبحث أصالة الوجود عدم صحة مثل هذا القول.

إذن لابد ان يكون المجعول من قِبل العلة: اما عين الواقعية، أي ان حيثية ذاته هي حيثية الواقعية، فهو واقعية محضة، والماهية أمر منتزع منه في مرتبة تالية. أو يكون المجعول من قِبل العلة: حيثية ذاته حيثية شيء غير الواقعية، والواقعية تنتزع منه. وهذا هو القول بأصالة الماهية.

من هنا لابد ان يكون أحد هذين الأمرين هو عين الهوية، وهو الذي يرتبط بالعلة وتفيضه العلة، والآخر من انتزاع الذهن.

وبعبارة أخرى: هل المجعول الواقعي هو الوجود أو الماهية؟

في ضوء ذلك تتضح العلاقة بين بحث الجعل وبحث (الوجود والماهية).

## علاقة مبحث الجعل بمباحث العلّة والمعلول

ان بحث الجعل هو تحليل لمعنى العلية، إذ البحث هو في ان المجعول الواقعي هل هو الوجود أم الماهية؟ أي: هل العلية هي إعطاء الوجود أم انها إعطاء الماهية؟

وبعبارة أخرى: هل تعطي العلة الماهية للمعلول، فيكون الوجود أمرا انتزاعيا، أم ان العلة تعطي الوجود للمعلول، فتكون الماهية أمرا انتزاعيا؟

إذن بحث الجعل هو بحث تعلق العلية بالوجود أو الماهية. والتعبير بانها تتعلق أو لا تتعلق تعبير ضعيف، ولذا ينبغي القول: هل المفاض الواقعي والمجعول الواقعي من العلة، هو ماهية المعلول، فيكون الوجود بالتبع منتزعا منها، أو ان المفاض الواقعي هو الوجود، والماهية منتزعة منه؟

بناء على ذلك تتضح العلاقة بين بحث الجعل ومباحث العلة والمعلول[1].

---

(١) س: عندما يقال (علة)، فهل يعني ذلك ان الماهية علة أم الوجود علة؟

ج: يبحث هذا الموضوع في مباحث العلة، حيث يقال: هل المفيض الواقعي هو وجود

## الجعل البسيط والجعل المركب

مسألة تقسيم الجعل إلى جعل بسيط وجعل مركب أو تأليفي من المسائل المهمة والمفيدة.

والجعل البسيط يعني (جعل الشيء)، والجعل المركب أو التأليفي يعني (جعل الشيء شيئا).

إذا لاحظنا المسألة طبقا لقواعد النحو العربي نجد أن: الجعل البسيط يكون فيه الفعل (جَعَلَ) متعديا إلى مفعول واحد، أما الجعل المركب فيكون فيه الفعل (جَعَلَ) متعديا إلىمفعولين. لان (جَعَلَ) من الأفعال التي تتعدى إلى مفعول واحد أحيانا، وتتعدى إلى مفعولين أحيانا أخرى.

فمثلا في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾ (سورة المائدة، ٩٧) يكون الفعل (جعل) متعديا إلى مفعولين، فيما يكون متعديا إلى مفعول واحد في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(سورة البقرة،٣٠).

في باب الجعل يكون الأمر كذلك، جعلا بسيطا وجعلا مركبا، حيث يمكن تصور معنيين للعلة:

١ـ تجعل العلة ذات المعلول، أو وجود المعلول، وهو الجعل البسيط. وفي هذه الصورة لا فرق بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، لان معنى الجعل البسيط هو: ان العلة اما ان تكون علة ذات المعلول، أو تكون علة وجود المعلول.

٢ـ تجعل العلة شيئا آخر لشيء موجود في مرتبة سابقة، وهو الجعل المركب،

---

العلة أم ماهية العلة؟ ولكن هذا القول لا يرد في علة العلل.

وهذا البحث يرتبط بمسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية، فالذي يقول ان المجعول هو الوجود فلازم ذلك ان يكون الجاعل هو الوجود أيضا، وتكون الماهية خارجة عن حوزة الجاعل والمجعول، لانها أمر اعتباري منتزع من جاعلية ومجعولية الوجود.

أما من يقول بان المجعول هو الماهية، فلازم ذلك ان الجاعل هو الماهية أيضا.

كما في قولنا: (جعل الجسم متحركا)، فالجسم ساكن والعلة تحركه، أو نقول: جعل الجسم أبيض، أو جعل زيدا قائما.. وغير ذلك.

في باب العلة والمعلول يمكن فرض الجعل البسيط، وكذلك الجعل المركب. لان كل شيء ممكن الوجود يحتاج في أصل وجوده إلى علة، والعلة هي التي توجده وتجعله، سواء قلنا ان العلة تفيض الماهية أو تفيض الوجود. هذا هو الجعل البسيط.

أما الجعل المركب فهو أمر شبه محسوس تقريبا، لان كل شيء له صفة بنحو العرض المفارق، فانه يحتاج إلى علة لعروض هذه الصفة عليه.

ومن المعلوم ان أوصاف الأشياء على نوعين:

١ـ أوصاف هي عبارة عن لوازم لا تنفك عن الشيء.

٢ـ أوصاف هي أعراض مفارقة.

وقد ذكر هذا التقسيم المناطقة أيضا، حيث قالوا:

ان الكلي على قسمين:

١ـ ذاتي.

٢ـ عرضي.

والكلي الذاتي هو:

١ـ الجنس.

٢ـ النوع.

٣ـ الفصل.

والعرضي على قسمين:

١ـ عرض عام.

٢ـ عرض خاص.

وكل من العرض العام والخاص اما ان يكون لازما أو مفارقا.

**والعرض اللازم:** هو ما لا ينفك عن معروضه، كالزوجية بالنسبة للأربعة.

**والعرض المفارق:** هو ما يقبل الانفكاك عن معروضه. ويكون العرض المفارق في مورد المحمولات بالضميمة، أي في مورد الأمور العينية التي يكون العارض فيها خارج المعروض، مثل ما يعرض على الإنسان.

فالإنسان الجاهل يصير عالما، والإنسان العاجز يصير قادرا، أي انه كان يفقد حالة أو صفة معينة ثم تحصل له هذه الحالة. في هذه الصورة لابد من وجود العلة، إلا انه قد يقال: ما هو دور العلة؟ هل هو الجعل البسيط أم الجعل التأليفي؟

الجواب: ان دور العلة هو الجعل التأليفي، لانها تجعل من الشيء المعين كذا. وبذلك يتضح ان هناك نوعين من العلة، ونوعين من الجعل.

## الجعل النفسي والوجود الرابط

قبل تقسيم الجعل إلى جعل بسيط وجعل تأليفي تذكر عادة مقدمة، سنشير إليها بشكل إجمالي، لان الموضوعات التي وردت في هذه المقدمة تبحث في فصل مستقل، والتفصيل متروك إلى محله هناك.

قال صاحب المنظومة: ان الوجود على قسمين:

١ـ وجود نفسي.

٢ـ وجود رابط.

(حيث عبر في النظم بكلمة «ربط»، إلا انه يفسره بعد ذلك «بالوجود الرابط»).

والجعل على قسمين أيضا:

١ـ الجعل البسيط.

٢ـ الجعل التأليفي.

إذن هذا تعريف آخر للجعل البسيط والجعل التأليفي، فالجعل البسيط

يعني جعل الوجود النفسي، والجعل التأليفي يعني جعل الوجود الرابط[1].

قسم الحكماء القضايا إلى قسمين:

**١ـ القضايا الثنائية:**

وهي القضايا التي يكون لها جزءان وركنان، حيث يكون الموضوع فيها هو الماهية، والمحمول هو الوجود، كما في قولنا: (الإنسان موجود).

ولهذه القضايا تسميات عديدة، فهي تسمى: قضايا مفاد كان التامة، وقضايا الهليات البسيطة، والقضايا الثنائية.

**٢ـ القضايا الثلاثية:**

وهي القضايا التي تتكون من ثلاثة أركان، حيث تحتوي على أمر ثالث بالاضافة إلى الموضوع والمحمول، وهذا الأمر الثالث هو ما يسمى (بالوجود الرابط). (حيث يطلق عليه أحيانا الوجود الرابطي، وهنا لابد ان نسميه الوجود الرابط).

وفي مثل هذه القضايا يكون الموضوع مفروغا من وجوده، أي ان نفرض وجود الموضوع، ثم ننسب إليه المحمول، كما في قولنا: زيد قائم، الإنسان كاتب.

يقال ان هذه القضايا تمثل الواحدة منها نوعين من القضايا، حيث يكون معناها (الإنسان موجود كاتب)، وهنا يكون (كاتب) هو المحمول، أما (موجود)

---

(١) ان مصطلح الرابط لم يستعمل قبل عصر الميرداماد، وكان الفلاسفة يستعملون مصطلح (الرابطي)، وهذا المصطلح مبهم في أقوالهم، حيث ذكروا معنى الوجود الرابطي بنحوين مختلفين، مما أدى إلى الابهام والاشتباه. وقد تمكن الميرداماد من تحديد معنى المصطلحين، فجعل الرابطي لأحدهما، والرابط للآخر، كما ورد ذلك في كتابه (الأفق المبين)، ثم أصبح ما أفاده موردا لقبول منْ تأخر عنه. وسيأتي بيان هذا الفرق في الفصل القادم.

فهي متضمنة في روح القضية، وهي تمثل الرابط في القضية، ولذلك لا يكون لها معنى مستقل، كما في قضية (الإنسان موجود) التي يكون المحمول فيها (موجود)، فهو مفهوم اسمي مستقل، حكمنا باتحاده مع الإنسان.

وقد يقال: لماذا لا تكون قضية (الإنسان موجود) قضية ثلاثية، بمعنى يكون فيها (الإنسان) موضوعا، و(موجود) محمولا، كما يكون فيها (رابط)، كما هي قضية (الإنسان كاتب)؟

لا تكون هذه القضية (الإنسان موجود) ثلاثية، لان الحكم فيها هو ثبوت شيء، أما في قضية (الإنسان كاتب) فيكون الحكم فيها بثبوت شيء لشيء.

بناء على هذا يكون معنى القضية (الإنسان موجود) هو: ان الإنسان ثابت، ولا تعني إثبات شيء للإنسان، بينما تعني قضية (الإنسان كاتب)، ان هذا الإنسان الثابت ثبتت له الكتابة.

ولذلك لا تجري قاعدة: (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له)، في مثل (الإنسان موجود)، لانها تعني ثبوت الشيء، وليس ثبوت شيء لشيء.

على هذا الأساس يقال: ان القضايا الثنائية، أو مفاد كان التامة، أو قضايا الهليات البسيطة، مفادها هو ثبوت الشيء، أو وجود الشيء.

أما القضايا الثلاثية، أو مفاد كان الناقصة، أو قضايا الهليات المركبة، فان مفادها هو ثبوت شيء لشيء، أو وجود شيء لشيء.

ويسمى الوجود في القضايا من النوع الأول (مفاد كان التامة) والذي وقع محمولا يسمى الوجود النفسي، فيما يسمى الوجود في القضايا من النوع الثاني (مفاد كان الناقصة) الوجود الرابط.

## الجعل ومفاد كان التامة والناقصة

في الجعل البسيط يجعل الجاعل مفاد كان التامة، يجعل مفاد القضية الثنائية، أي يجعل الشيء (إذا كان الجعل يتعلق بالماهية).

أما في الجعل التأليفي فان الجاعل يجعل مفاد كان الناقصة، أي مفاد

الهليات المركبة، وبعبارة أخرى: جعل الشيء شيئا.

فإذا حركت العلة الجسم، فان دور العلة هو جعل الجسم متحركا، وليس إيجاد الجسم[1].

وقد أوجز السبزواري هذا الموضوع بهذا البيت في منظومته:

لِلرَّبطِ والنَّفسِيِّ الوُجُودُ إذْ قُسِمَ    فالجعْلُ لِلتأليفِ والبَسيطِ عَمَّ

بمعنى: لما كان الوجود يقسم إلى الربط والنفسي، إذن يقسم الجعل إلى البسيط والتأليفي.

وكان ينبغي ان يعبر (بالرابط) بدل (الربط)، إلا ان الضرورة الشعرية اضطرته لذلك.

فالجعل التأليفي يعني جعل الوجود الرابط، والجعل البسيط يعني جعل الوجود النفسي.

## ملاك الحاجة للجعل

قال السبزواري:

في عَرَضِيٍّ قد بدا مُفارقاً    لا غَيْرُ، بالجَعلِ المُؤلَّفِ انطِقا

يرى صاحب المنظومة ان الجعل التأليفي يكون في موضع واحد فقط، وهو: الموضوع الذي يكون فيه شيئان: أحدهما عارض، والآخر معروض، وتكون رابطة

---

(١) لقد ذكرت مثال الحركة هنا عن قصد، حيث سنستفيد من هذا المثال كثيرا في الفرق بين الحركة الجوهرية والحركة غير الجوهرية.

ففي الحركة الجوهرية (كما سيأتي): ان ما تجعله هو الوجود، ومن هذا الوجود تنتزع الحركة، ولا تجعل العلة شيئا متحركا، أي لا تجعل العلة الجوهر متحركا، بل ان الجوهر المتحرك بالحركة الجوهرية يكون وجوده ووجود الحركة أمرا واحدا. فالعلة تجعل الوجود بالجعل البسيط، وتنتزع الحركة من حاق ذاته.

وسيأتي تفصيل الكلام في هذه المسألة ان شاء الله تعالى.

العارض بالمعروض رابطة إمكانية وليست ضرورية، بمعنى ان العارض يمكن ان يوجد للمعروض، ويمكن ألا يكون موجودا (كالإنسان) مثلا، حيث يمكن ان يوجد له العلم، ويمكن ألا يوجد، ولذا فهو تارة يكون عالما، وأخرى جاهلا، أو: ان هناك فردا عالما وآخر جاهلا.

وبعبارة أخرى: ان الجعل التأليفي يكون في الحالة التي يتصف فيها المعروض بصفة عرضية مفارقة، أي يتصف بالعرض المفارق.

بمعنى ان كل تركيب لا يكون من نوع تركيب المعروض مع العارض المفارق، فلا معنى للجعل التأليفي في مثل هذه الحالة، ومن باب أوْلى لا يكون للجعل البسيط معنى، ولو فرضنا وجود مثل هذا الشيء فهو غير مجعول بالجعل التأليفي، كما انه غير مجعول بالجعل البسيط، بل هو غير مجعول أساسا.

فمثلا في قضية: (الجاعل يجعل الإنسان)، سواء كان يجعل الماهية أو الوجود (لان البحث الآن ليس بصدد هل الموجود هو الماهية أو الوجود؟)، هنا لا يوجد تركيب لذا تسمى بالقضية الهوهوية (الإنسان إنسان).

وهنا قد يقال: هل العلة جعلت الإنسان؟ أم انها جعلت الإنسان إنسانا؟

وبعبارة أخرى: هل العلة تجعل الإنسان؟ أم انها تجعل الإنسان إنسانا؟ أم انها تجعل الأمرين؟

وبناء على القول بتعلق الجعل بالوجود، قد يقال: هل الجاعل يجعل وجود الإنسان وجودا؟

وهل العلة تجعل وجود الإنسان؟

أم انها تجعل وجود الإنسان وجود الإنسان؟

ولو أغمضنا النظر عن الإنسان، فقد يقال: هل العلة تجعل الوجود؟ أم انها تجعل الوجود وجودا؟

وعلى أساس القول بان المجعول هو الماهية، ترد هذه الأسئلة في قضية (الجاعل يجعل الإنسان): هل الجاعل يجعل الإنسان؟ أم انه يجعل الإنسان حيوانا؟

وهل العلة تجعل الإنسان حيوانا؟ أم انها تجعل الإنسان ثم ينتزع منه كون الإنسان حيوانا؟ أم ان جعل الحيوانية له عين جعل الإنسانية؟

كما ترد مثل هذه الأسئلة في لوازم الماهية أيضا، حيث يقال مثلا: هل العلة تجعل الأربعة؟

الجواب: نعم، ولكن: هل انها تجعل الأربعة زوجا؟ بمعنى يكون لها جعلان: جعل الأربعة، وجعل الزوجية لها؟ أم انها العلة تجعل الأربعة فقط والزوجية أمر غير مجعول؟

في الجواب على الأسئلة السابقة لابد من معرفة سبب الاحتياج إلى الجعل، لكي نقرر قاعدة عامة، يمكن من خلالها الاجابة على هذه الأسئلة وأمثالها.

وفيما يلي بيان ذلك: ان مناط الاحتياج إلى الجعل هو الامكان، فإذا كانت رابطة الشيء بالشيء الآخر رابطة إمكانية، بمعنى يمكن ان يثبت له ذلك الشيء، ويمكن ان يفارقه، ففي هذه الحالة لا شك في ان ذلك الشيء محتاج إلى العلة. أما إذا كانت رابطة الشيء بالشيء الآخر ضرورية، كرابطة الزوجية بالأربعة، أو رابطة امتناعية كرابطة الفردية بالأربعة، فلا يمكن ان يكون الشيء الآخر مجعولا، إذ ان ضرورة الزوجية للأربعة مستغنية عن الجعل، كما ان امتناع الفردية بالنسبة للأربعة مستغن عن الجعل أيضا.

من هنا يصطلح (في حالة كون العلاقة بين الشيء والآخر هي الضرورة) على ذلك: (استغناء دون جعل).

إلا ان هذه الأمور المستغنية عن الجعل ليست أمورا حقيقية وغير محتاجة للجعل، لكي يقال إنها واجبة الوجود. لان الشيء ان كان مستغنيا عن العلة فهو (واجب الوجود).

أما تلك الأمور فاستغناؤها عن العلة دون جعل، لانها ليس لها واقعية مستقلة، وان واقعيتها هي عين واقعية معروضها، أما الكثرة فيها فانها من اعتبار الذهن وتحليله، فليس للزوجية مثلا واقعية غير واقعية الأربعة، لكي تجعلها العلة.

وبعبارة أخرى: ان الزوجية واقعية مستغنية عن الجعل والعلة، لانها ليست مستقلة عن الأربعة، فلا نجد في الخارج واقعية أخرى غير الأربعة. وكما ينتزع الذهن ماهية الأربعة من مرتبة ذاتها، كذلك ينتزع من المرتبة التالية لمرتبة الذات قابليتها على الانقسام إلى متساويين (وهذه هي الزوجية).

أما قضية امتناع الفردية بالنسبة للأربعة، وهي مستغنية عن الجعل، فذلك يعني: انه لا إمكان لاعتبار الفردية.

وفي مورد أجزاء الماهية، يقال مثلا: ان العلة تجعل الإنسان، ولا تجعل الحيوانية للإنسان، لان جعل الإنسانية هو عين جعل الحيوانية، فجعل الإنسان عين جعل الحيوان، كما انه عين جعل الناطق، فالحيوانية جزء الإنسانية، كذلك الناطقية جزء الإنسانية، لذا لا يكون جعل الحيوانية وجعل الناطقية مستقلا عن جعل الإنسانية[1].

## شبهة أو مغالطة الفخر الرازي

ذكر الفخر الرازي شبهة في باب العلة والمعلول، أو باب الضرورة والامكان، من المناسب ان نذكرها هنا[2]. وهي شبهة قوية جدا، حيث قال: لا معنى للعلية،

---

(١) س: إلا ان الأعراض المفارقة مستقلة؟

ج: نعم، فالحركة مثلا مستقلة عن الجسم، فالجسم ليس له حركة في مرتبة ذاته، إذ من الممكن ان يكون الجسم موجودا من دون حركة.

كذلك الأمر في البياض بالنسبة للجسم الأبيض، فالجسم له واقعية والبياض له واقعية أخرى، وليس البياض أمرا ينتزعه الذهن، (هذا الكلام مبني على النظريات القديمة في اللون، القائلة بان اللون كيفية عينية).

بناء على ذلك يكون البياض عرضا مفارقا بالنسبة للجسم، ولذا يحتاج إلى علة لايجاده.

(٢) لعل تاريخ هذه الشبهة يعود إلى الأيليين، (الأيلي هو الاسم الذي أطلق على←

لان العلة ماذا تعطي للمعلول؟ فهل العلة توجد المعدوم؟ أم انها توجد الموجود؟

ولا يوجد فرض ثالث غير هذين، لان الشيء أما معدو أو موجود، ولا يوجد شيء لا موجود ولا معدوم. وبناء على القول: ان العلة توجد المعدوم، يلزم التناقض، إذ يتصف المعدوم حينئذ بالوجود أما بناء على القول:

ان العلة توجد الموجود، فان ذلك يعني تحصيل الحاصل.

ويمكن ان نقرر هذا الاشكال ببيان فلسفي وهو:

لا يمكن لأي معدوم ان يكون موجودا، لان ذلك يستلزم التناقض، كما لا يمكن لأي موجود ان يكون معدوما، لان ذلك يستلزم التناقض أيضا.

كذلك لا يمكن ان يصير المعدوم معدوما، لانه تحصيل للحاصل، كما لا يمكن لأي موجود ان يصير موجودا، لانه تحصيل للحاصل.

على هذا الأساس لا معنى للعلية[1].

---

الفيلسوف بارمنيدس وتابعه زينون، وهما قد عاشا في إيليا وهي مستعمرة أغريقية بجنوب إيطاليا) الذين ذهبوا إلى نفي الحركة والقول بان الواقع الحقيقي لابد ان يكون واحدا غير متغير.

ويعتقد بارمنيدس (حسب ما نقل عنه فروغي في «تاريخ الحكمة في أوروبا»): (ان الوجود ليس له بداية ولا نهاية، لانه لو فرضنا ان له بداية، فأما ان تكون هذه بداية ناشئة من الوجود، فيلزم كون الوجود ناشئا عن نفسه وغير حادث، وأما إذا كانت هذه البداية ناشئة من العدم، فان العقل يحكم بامتناع ذلك، كذلك الأمر بالنسبة للنهاية، فانه لا فناء ولا تبديل ولا تغيير، لان انتقال الوجود اما إلى الوجود واما إلى العدم، فإذا كان انتقاله إلى الوجود فلا تغيير ولا فناء، أما إذا كان الانتقال إلى العدم، فالعقل لا يقبل ذلك). ربما يستفاد من هذا الكلام الشبهة التي ذكرها الفخر الرازي.

(١) س: ذكرتم ان الشيء اما موجود أو معدوم، ألا يقال: ان الماهية لا موجودة ولا معدومة؟

هذا الاشكال نشأ من اشتباه في فهم مسألة الجعل، حيث توهم صاحب الاشكال، بان كل جعل هو جعل تأليفي، والعلة عندما تجعل المعلول لابد ان تجعله بالجعل المركب.

بناء على ذلك يجعل الجاعل المعدوم موجودا، أو ان الجاعل يجعل الموجود موجودا، فإذا كان الجعل بهذه الكيفية يلزم الاشكال المذكور، ولكن الجعل ليس كذلك. فالعلة تجعل الجعل البسيط، بمعنى: ان الجاعل يجعل الوجود، ولا يجعل الوجود وجودا (أو يجعل الوجود موجودا)، أو يجعل العدم وجودا (أو يجعل العدم موجودا).

إذن الاشكال يبتني على توهم ان كل جعل تأليفي، بينما لاحظنا ان الأمر ليس كذلك، إذ الجاعل يجعل الماهية (بناء على جعل الماهية)، أو يجعل الوجود (بناء على جعل الوجود)، ثم ينتزع منه كون الإنسان إنسانا، وكون الوجود وجودا.

ولذا يكون (الإنسان إنسانا) بناء على أصل الهوهوية، بمعنى ان الشيء بعد وجوده يقبل الحمل علىنفسه، وهذا الأمر لا يحتاج إلى جعل جاعل، إذ هو مستغن عن الجعل.

وبذلك يتضح ان هذا الاشكال كان يبتني على مغالطة، وهو واضح البطلان بناء على ما فصلناه من الفرق بين الجعل البسيط والجعل التأليفي.

---

ج: الماهية التي يعتبرها الذهن لا موجودة ولا معدومة، ولكن الماهية في حاق الواقع اما موجودة أو معدومة. فالذهن هو الذي يفكك بين الماهية والوجود والعدم، وإلا فالماهية في الواقع ونفس الأمر غير منفكة عن الوجود والعدم، بل هي حتى في الذهن تكون موجودة. وفي الخارج إما موجودة أو معدومة.

# تعلّق الجعل بالوجود

# (٢)

## براهين تعلّق الجعل بالوجود

ذكرنا ان تعلق الجعل بالوجود لا يحتاج إلى دليل، بمعنى انه بناء على القول بأصالة الوجود، وان الماهية أمر اعتباري، يكون هذا كافيا في ان الجعل يتعلق بالوجود، لان الجعل يرجع إلى العلية واقعا، بل ان الجعل عين العلية.

فالعلة تفيض الحقيقة على المعلول، أي ان المعلول يحصل حقيقته من العلة.

وهذا دائر مدار كون حقيقة الشيء: هل هي ماهيته أم وجوده؟

وبناء على القول بان حقيقة الشيء هي وجوده، لا يصح القول: ان ما تعطيه العلة للمعلول هو الماهية.

لان ذلك يعني ان العلة لم تعطِ المعلولِ حقيقته، والأمر الاعتباري غير قابل للافاضة، ولذا يرد هذا السؤال: إذن من أين حصل على حقيقته؟ هل حصل عليها من ذاته؟

ولو قلنا: انه حصل على حقيقته من ذاته سيكون واجب الوجود.

وإذا كانت حقيقته بالذات فماهيته تنتزع من وجوده.

إذن مسألة أصالة الوجود في الجعل تابعة لمسألة أصالة الوجود في التحقق، ولا يمكن ان تطرح مسألة أصالة الوجود في الجعل من دون مسألة أصالة الوجود في التحقق، أي انها تنتزع منها، إلا انه لا يلزم من أصالة الوجود في الجعل أصالة الوجود في التحقق، بمعنى انه يمكن ان تطرح مسألة أصالة الوجود في التحقق من دون مسألة أصالة الوجود في الجعل أحيانا، في الموضع الذي ننكر فيه العلية (وهو في الحقيقة افتراض محض)، فلو نفينا العلية كما فعل بعض الأشاعرة، وقلنا بجواز الترجيح بلا مرجح، وجواز وجود الشيء من دون علة، فان مثل هذا ينبغي ان يبحث في باب أصالة الوجود، حيث يمكن ان يقال: ان هذا الشيء الذي وجد بلا علة، ما هو الأمر الحقيقي فيه، هل هو الوجود أم الماهية؟

وبذلك يتضح ان مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية، يمكن بحثها في خارج إطار مسألة الجعل، ولكن ينبغي الانتباه إلى ان هذا الكلام هو افتراض محض، إذ لم يقل أحد من الفلاسفة بذلك.

على هذا الأساس تكون أدلة أصالة الوجود، هي نفسها أدلة على تعلق الجعل بالوجود وليس بالماهية.

ولكن ذكرت أدلة على هذه المسألة بالاضافة إلى تلك الأدلة. وقد ذكر صاحب المنظومة ثلاثة أدلة على هذه المسألة، ثالثها متين جدا، فيما الآخران ليسا كذلك، إذ ان أحدهما صحيح لكنه غير واضح.

## البرهان الأول:

يعتمد هذا الدليل على أربع مقدمات، وهي:

### المقدّمة الأولى:

ان الماهية بما هي هي أمر اعتباري، سواء قلنا بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية، إذ حتى القائلون بأصالة الماهية يعتقدون: ان الماهية من حيث هي أمر

اعتباري، إلا انهم يدعون انها تكتسب الأصالة من حيث الاضافة بالعلة، وإلا فالماهية من حيث هي هي (في نظرهم) وبقطع النظر عن إضافتها وارتباطها بالعلة هي أمر اعتباري.

**المقدّمة الثانية:**

ان لوازم الماهية من حيث هي أمور اعتبارية كالماهية، فالماهية من حيث هي أمر اعتباري، ولوازمها أيضا اعتبارية من حيث هي.

**المقدمة الثالثة:**

لم يذكر صاحب النظومة هذه المقدمة، إلا انه لابد من افتراضها، وهي: لابد من جاعل للوجود المجعول والماهية المجعولة.

إذ يرد هذا السؤال في باب العلة والمعلول، وهو: هل يتعلق الجعل بالماهية أم بالوجود؟ بمعنى هل المفاض من قِبل العلة هو الماهية، والوجود منتزع منها، أو ان المفاض هو الوجود، والماهية منتزعة منه؟

ويمكن ان يصاغ هذا السؤال بشكل آخر، وهو: هل المفيض هو وجود الشيء أو ماهيته؟ أي: هل ماهية العلة هي المفيضة أم وجود العلة هو المفيض؟

يقال في جواب هذا السؤال: إذا اعتبرنا المفاض هو الماهية، فلابد ان يكون المفيض هو الماهية أيضا.

وإذا كان المفاض هو الوجود، فلابد ان يكون المفيض هو الوجود.

فمثلا إذا قلنا: ان (أ) علة لـ (ب)، وكان المفاض هو ماهية (ب)، وهي المعلول أولا وبالذات، ووجود (ب) انتزاعي، فلابد ان تكون ماهية ألف هي العلة.

وإذا كان المفاض هو وجود (ب)، وماهية (ب) أمر انتزاعي، هنا يكون الوجود هو المفيض من ناحية العلة.

إذ لا يمكن التفكيك في هذا الأمر، فلا يقال: ان ماهية العلة تفيض وجود المعلول، أو ان وجود العلة يفيض ماهية المعلول.

وننقل الكلام إلى العلة نفسها (ما عدا واجب الوجود) فنقول: هل العلة حصلت على ماهيتها من علتها؟ أم انها حصلت علىوجودها من علتها؟

لان ما حصلت عليه من علتها هو الذي يترك أثره على المعلول.

**المقدّمة الرابعة:**

كل معلول لازم لعلته، وهذا معنى القول: انفكاك المعلول عن علته التامة محال.

فكل علة تامة تكون ملزوما لمعلولها، وكل معلول لازم لعلته التامة.

## ملخص لما سبق:

يمكن تلخيص المقدمات السابقة بما يلي:

١ـ ان الماهية من حيث هي أمر اعتباري.

٢ـ كل لازم للماهية من حيث هي أمر اعتباري.

٣ـ إذا كان المفاض هو الماهية، فلابد ان يكون المفيض هو الماهية أيضا، وان كان المفاض هو الوجود، فلابد ان يكون المفيض هو الوجود.

٤ـ كل معلول لازم لعلته التامة.

## تقرير البرهان الأول:

في ضوء ذلك ان كان المفاض هو الماهية، والجعل يتعلق بالماهية، فيلزم ان تكون كل المعلولات أمورا اعتبارية.

لان كل معلول لازم لعلته (بناء على المقدمة الرابعة)، وإذا كان المعلول ماهية فلابد ان تكون علته من سنخ الماهية أيضا، وان كان المعلول وجودا فلابد ان تكون علته من سنخ الوجود كذلك (بناء على المقدمة الثالثة).

إذن إذا كان المعلول ماهية تكون علته ماهية، والماهية من حيث هي لابد ان تكون جميع لوازمها اعتبارية (بناء على المقدمة الثانية)، والمعلول أحد لوازمها، فلا بد ان يكون اعتباريا.

لقد ذكِر هذا البرهان بهذا الشكل، إلا انه برهان ضعيف، وذلك: لان الماهية من حيث هي ليست هي علة بالنسبة للمعلول، وإنما الماهية بشرط كونها موجودة تكون علة للمعلول. وحينئذ لا يلزم ان يكون المعلول أمرا اعتباريا، لان اعتباريته بسبب لزومه للماهية من حيث هي، بينما لاحظنا انه لا يكون لازما للماهية من حيث هي.

إذن هذا البرهان غير تام.

## البرهان الثاني:

من المعلوم ان العلة لا يمكن ان تكون علة لكل معلول، وهذا معنى القول: العلة الخاصة توجب معلولاخاصا، ولا يمكن ان يصدر المعلول الخاص إلا من علة خاصة (هذه السنخية واضحة جدا بناء على القول بأصالة الوجود، لان العلة والمعلول كليهما من سنخ الوجود، والمعلول هو المرتبة الضعيفة للعلة، فالمعلول هو نفس العلة، ولكن بدرجة أقل ومرتبة أدنى، فهو مظهر العلة ووجهها).

ولو كان الجعل متعلقا بالماهية فيلزم عدم وجود السنخية بين ذات واجب الوجود والمعلول الأول، لان ذات الواجب هي وجود محض، فإذا كان المجعول الصادر الأول تفاض ماهيته من قِبل واجب الوجود، فهذا يعني ان الوجود المحض أفاض الماهية المحضة، مع العلم انه لا سنخية بين الوجود والماهية.

هذا البرهان وان كان صحيحا، إلا انه غير واضح، لانه مبني على فرض وجود واجب الوجود في مرتبة سابقة (والمفروض أننا لم نثبته لحد الآن)، وان أثبتنا ان واجب الوجود وجود محض (وهذا ما ذكره السبزواري في أوائل شرح المنظومة، حيث أفرد فصلا للبحث في ان الحق تعالى وجود محض، وحسب قوله: والحق ماهيته انيته، إلا ان تفصيل هذا المبحث يأتي في باب الالهيات بالمعنى الأخص).

مضافا إلى ان هناك من يقول (من القدماء والمعاصرين). بالماهية لواجب الوجود، ولكنها ماهية مجهولة الكنه.

بناء على ذلك لا يكون هذا البرهان صحيحا.

نعم، يمكن تقرير هذا البرهان بصورة أخرى، فتندفع حينئذ الاشكالات المذكورة عليه.

## تقرير آخر للبرهان الثاني:

أحيانا تعود العلة لماهية معينة، فيما يعود المعلول لماهية أخرى، فمثلا تكون ماهية العلة من سنخ الجوهر، والمعلول من سنخ العرض.

ومن المعلوم ان الماهيات تتباين بتمام الذات، فكل ماهية تختلف وتباين بالذات الماهيات الأخرى، (بينما أفراد النوع الواحد للماهية تتحد بالذات وتختلف بالمشخصات)، وقد يكون بينها وجه للاشتراك في بعض المواضع، ووجه للاختلاف في مواضع أخرى.

بناء على ذلك إذا فرضنا ان الجعل يتعلق بالماهية، فان أصل السنخية بين العلة والمعلول سيتزلزل، لان الماهية متباينة بالذات، ولا سنخية بين الأمور المتباينة بالذات.

ولا شك في ان هذا البرهان يجري في الماهيات التي لا مورد للاشتراك بينها، كما لو كانت إحداهما جوهرا والأخرى عرضا.

أما الماهيات التي تكون فيها العلة والمعلول فردين لنوع واحد منها، فهذا البرهان لا يجري فيها (لان أصل التسانخ موجود حينئذ).

## البرهان الثالث:

قرر السبزواري هذا البرهان بقوله:

مِثْل انسِلابِ كونِها مُرتَبِطَةً        وَذاتُ مَجعولٍ بِهِ مُشترِطَةٌ

يبتني هذا البرهان على أساس ما أفاده ملا صدرا في رابطة العلة والمعلول، ويعتبر هذا الأساس الذي قرره ملا صدرا من الانجازات الفلسفية الكبيرة.

وقد حل البيان الذي ذكره ملا صدرا مشكلة فلسفية ظلت قائمة عدة قرون

بين الفلسفة والعرفان.

فالعارف يفسر العلية بالتجلي والتشؤن، بينما يذهب الحكيم إلى القول بالعلية والمعلولية.

أما ملا صدرا فقد أثبت بالبرهان الفلسفي ان العلية بمعناها الواقعي تعود إلى التجلي والتشؤن. فهو لم يهمل كلام الفلاسفة في مسألة العلية، حيث أرجعه إلى ما أفاده العرفاء.

## تقرير ملا صدرا:

وفيما يلي توضيح لما قرره ملا صدرا[١]: ان المعلول مرتبط بعلته، ومضاف إلى علته، ولكن لاتعنى إضافته وارتباطه: انه ذات مستقلة، وان هذه الذات لها ارتباط وإضافة للعلة، بمعنى تكون للمعلول واقعية، وللعلة واقعية أخرى.

وإنما تعني الاضافة والارتباط: ان تمام وجود المعلول وتمام ذاته، هي عين ارتباطه بعلته، وليس المعلول ذاتا متعلقة بالعلة، بل ان ذاته عين تعلقه وعين إضافته (وهذه الاضافة غير الاضافة المعروفة في باب المقولات، والتي هي أحدى المقولات الأرسطية)[٢]. وذلك لان فرض ذات ورابطة للمعلول، أي حيثية ورابطة وإضافة، يلزم منه (حسب بيان ملا صدرا) ان تكون هذه الحيثية مستقلة عن العلة، والحال ان المعلول مرتبط بتمام ذاته وتمام هويته بالعلة.

إذن يكون الارتباط والمرتبط شيئا واحدا، التعلق والمتعلق شيئا واحدا، الاضافة والمضاف شيئا واحدا.

---

(١) ذكرنا هذه المسألة في مناسة أخرى، ولعل تقرير المسألة تم ببيان غير البيان المذكور هناك.

يراجع بحث: امتناع إعادة المعدوم، وبحث: مناط الصدق والكذب في القضايا (٣).

(٢) للتمييز بين هاتين الاضافتين اصطلحوا على الأولى (الاضافة المقولية)، وعلى هذه الاضافة (الاضافة الاشراقية) أي الاضافة التي هي عين إشراق العلة.

**العلة توجد المعلول وليس تعطي المعلول:**

هذا البيان لملا صدرا يؤيد ماذكرناه فيما سبق حول رابطة العلة والمعلول، وإعطاء العلة الوجود للمعلول[1].

وفيما يلي توضيح لهذا البيان: عندما يقال: العلة توجد المعلول، فان ذلك يعني ان العلة تعطي الوجود للمعلول.

وبناء على ظاهر اللفظ، وطبيعة العلاقات بين الأمور المادية، يتخيل الإنسان ان هذا الإعطاء نظير إعطاء الشيء الفلاني مثلا للشيء الآخر، كما في قولنا: زيد أعطى عمرا ماء.

ففي هذه القضية يمكن تصور أربعة أشياء على الأقل وهي:

١ـ المعطِي.

٢ـ المعطى.

٣ـ المعطى إليه.

٤ـ الاعطاء.

وهنا يكون زيد هو المعطِي، والماء هو المعطى، وعمرو هو المعطى إليه، وعملية الاعطاء هي أمر آخر مستقل.

هكذا يتخيل الذهن عملية إعطاء العلة الوجود للمعلول، ولكن الأمر في باب العلة ليس كذلك، والتعبير بالإعطاء في باب العلة بسبب عدم وجود لفظ آخر مناسب غيره لكي يتم التعبير به.

وفي الحقيقة العلة توجد المعلول، وان كنا نعبر عن ذلك بقولنا: العلة تعطي الوجود للمعلول.

ولو دققنا النظر في هذه المسألة. وبحثناها بالدقة الفلسفية، لمعرفة ما يعنيه المعطى (بصيغة اسم المفعول)، والمعطى إليه، سنلاحظ: ان العلة عندما

---

(١) يراجع بحث: امتناع إعادة المعدوم، في هذا الكتاب، وبحث: الجعل، في كتاب (شرح المنظومة المختصر)، والمقالة الثامنة، في كتاب (أصول الفلسفة).

تعطي الوجود للمعلول، يكون المعطى إليه هو المعلول، لانه ليس للمعلول هوية غير هوية الوجود لكي تعطيه العلة الوجود. ولو فرضنا ان هويته كانت سابقة على إعطائه الوجود، فذلك يعني انه يكون موجودا منذ البداية.

وفي الحقيقة ان الموجود لا يمكن ان يكون غير الوجود، بمعنى لا يمكن للشيء الذي يحصل الوجود ان تكون له هوية مع قطع النظر عن الوجود. وإنما تتحقق هويته بهذا المعطى، إذن يكون المعطى، والمعطى إليه هنا شيئا واحدا.

## الوجود عين الايجاد:

أما في الإعطاء والمعطى، فقد يقال: هل للمعطى هوية مستقلة عن الإعطاء؟ بمعنى قبل ان يتحقق إعطاء الوجود للمعلول من قِبل العلة، هل يكون للمعلول وجود في محل ما، ثم تعطيه العلة الوجود؟

لو كان الأمر كذلك، يكون المعلول موجودا في مرتبة سابقة ولا حاجة لان تعطيه العلة الوجود. إلا ان الأمر ليس كذلك، لان الإعطاء هنا هو عين المعطى. أي ان الايجاد عين الوجود، والوجود عين الايجاد.

إذن المعطى والمعطى إليه والإعطاء، كل هذه الثلاثة شيء واحد، بمعنى ان الايجاد عين الوجود، والوجود عين الموجود.

إذن يكون هنا أمران:

١ـ المعطِي.

٢ـ الإعطاء.

بمعنى الموجِد والايجاد، وهذا الايجاد هو باعتبار ايجاد، وباعتبار هو وجود، وباعتبار ثالث هو موجود، إذ عندما ينسب إلى العلة يكون (إيجادا)، وإذا لوحظ شيئا كأحد الأشياء فهو (موجود)، وباعتبار التحليل والتكثير الذهني نقول: ان هذا الموجود أخذ شيئا من العلة وهو (الوجود).

ولكن في الواقع كل هذه الأمور هي شيء واحد لا غير، وهذا التحليل والتكثير من عمل الذهن، إذ حين ندقق في هذه الكثرة التي أوجدها الذهن نلاحظ انها وحدة.

ودور الفلسفة الأساسي هو إرجاع الكثرة إلى الوحدة، وكذلك ارجاع الوحدة إلى الكثرة، بالبرهان القطعي.

يتبين من ذلك إذا ان (الايجاد)عين (الوجود) ولا كثرة هنا.

## المعلول عين الارتباط بعلته:

في ضوء هذا البيان يتضح ما أفاده ملا صدرا. إذ لما كان (الوجود) الذي تعطيه العلة للمعلول هو عين (الايجاد)، إذن تكون هوية المعلول هي ارتباطه بعلته (أي ان هوية المعلول هي فعل الايجاد). بينما كنا نتخيل ان الايجاد هو نسبة بين الموجد والوجود.

ولذلك فالنسبة هنا ليست كالنسبة بين الأب والابن، بل ان الايجاد والوجود شيء واحد، وهوية المعلول هي عين نسبته إلى العلة.

من هنا تكون واقعية المعلول عين ارتباطه بعلته، وليس للمعلول ذات غير ارتباطه بعلته.

وهذا الكلام ينسجم مع القول بان الجعل يتعلق بالوجود، وهو غير قابل للتصور بالنسبة للماهية، لان الماهية ذاتها هي نفسها، وكذلك جنسها وفصلها وهويتها. وكل ما يؤخذ بنظر الاعتبار يكون زائدا على ذات الماهية، فإذا لاحظنا الاضافة إلى العلة، فانها زائدة على ذات الماهية.

أما الوجود فهو حقيقة ليس فيها أي ذات مستقلة عن تلك الرابطة والاضافة والتعلق.

والوجود ليس له ماهية من ذاته، وإنما ماهيته هي تلك الكثرة التي تنتزع منه في مرتبة متأخرة باسم (الماهية).

إذن يكون هذا الأصل صحيحا إذا كان الجعل متعلقا بالوجود، أي ان المعلول هو عين ارتباطه بعلته، وليس هو ذاتا ثبت لها الارتباط بالعلة.

أما إذا كان الجعل متعلقا بالماهية، فيلزم ان يكون المعلول ذاتا ثبتت لها الاضافة (الاضافة المغايرة للذات) إلى العلة، وهذا لا ينسجم مع معنى العلية.

هذا تمام الكلام في البرهان الثالث.

## شبهة الفخر الرازي

ذكرنا هذه الشبهة في الفصل السابق، ونحاول هنا ان نبحث هذه الشبهة مرة أخرى في ضوء معطيات هذا البحث.

ومن المحتمل ان تكون هذه الشبهة قد أثيرت في العصر اليوناني بشكل ما. كما انها أثيرت في العصر الحديث أيضا.

وملخص هذه الشبهة هو: ان العلية لا أساس لها بالنظر الفلسفي، لانه عندما يقال: العلة تعطي الوجود للمعلول، والمعلول مدين بوجوده للعلة، يرد هذا السؤال: هل العلة توجد الموجود أم انها توجد المعدوم؟

ولا يخرج الأمر عن هذين الاحتمالين.

إذا قلنا في الجواب: ان العلة توجد الموجود، فهو تحصيل للحاصل، وان قلنا: انها توجد المعدوم فيلزم اجتماع النقيضين، إذ يكون الشيء في حالة كونه معدوما موجودا.

## جواب شبهة الفخر الرازى:

وفي جواب هذه الشبهة نقول: ان العلة لا توجد المعدوم ولا توجد الموجود، لان إيجاد المعدوم معناه الجعل التأليفي، أي ان العلة تغير المعدوم، حيث تنقل المعدوم من حالة العدم إلى حالة الوجود، كما في: نقل الجسم من حالة السواد إلى حالة البياض.

وإذا لم توجد العلة المعدوم فما هو دورها؟

أثر العلة هو الجعل البسيط لا الجعل التأليفي، أي انها تجعل الوجود.

وبعبارة أخرى: تعطي العلة الوجود للمعلول، الوجود الذي هو عين (الايجاد).

ولا يعني ذلك: ان هناك موجودا، ثم يتعلق به الايجاد.

العلية تعني الايجاد، والايجاد يعني: ان هذا الوجود هو عين الاضافة والارتباط بالعلة.

إذن العلة تجعل الشيء بالجعل البسيط، وهذا المجعول هو الوجود وليس الماهية[1].

---

(١) س: ألم يبتنِ إشكال الفخر الرازي على أصالة الماهية؟

ج: كلا.

س: لو حاولنا تحليل كلام الفخر الرازي حيث يقول: (ان العلة تجعل المعدوم موجودا)، فكانه ناظر إلى شيء لا وجود له، ولكنه يلاحظه وكان له نحوا من الثبوت والتقرر. وهذا القول لا ينسجم إلا مع الماهية.

ج: هل تعني ان هذا الاشكال مبني على أصالة الماهية؟ أي انه يريد القول: ان الماهية التي يراد إيجادها، اما ان تكون معدومة، فيلزم اجتماع النيقضين، واما ان تكون موجودة، فيكون إيجادها تحصيلا للحاصل؟

س: نعم.

ج: هذا صحيح، فان أصل تفكير الفخر الرازي يبتني على هذا الأساس.

إلا ان القائلين بأصالة الماهية يمكنهم الاجابة على إشكاله إلى حد ما، وذلك: ان قول الفخر الرازي ناشئ عن اشتباه، لانه تخيل ان العلة توجد الماهية المعدومة، بينما الماهية العدومة ليست شيئا يذكر.

والعدم لا يصح ان يقال بشانه مثل هذا الكلام، لان العدم من انتزاع الذهن، فالعلة تجعل نفس الماهية، وتفيض ذات الماهية، وذات الماهية قبل الافاضة، ينتزع منها المعدومية، وبعد الافاضة ينتزع منها الموجودية. فالمعدوم صار موجودا بمعنى معين، وهو: ان شيئا معينا كان معدوما، ثم صار موجودا الآن.

هذا كلام صحيح.

اما ان نقول: المعدوم صار موجودا، بمعنى ان المعدوم تبدل إلى الموجود، فهذا غير صحيح، لان الشيء إذا لم يكن موجودا، فلا يمكن ان يتبدل إلى شيء آخر، إذ لابد ان يفرض المعدوم موجودا أولا، لكي يقال: انه تبدل إلى الوجود.

وما يقال من التقرر والواقعية بالنسبة للعدم، فهو خيال شعري، حيث يمكن ان تكون

﴿ له صفة الجمال الفني بالمنظار الأدبي، إلا انه ليس له قيمة بالمنظار الفلسفي.

**الماهية مجعولة بالتبع**

س: لو فرضنا ان المجعول هو الوجود، وبرهنا على ذلك، فقد يرد هذا الاشكال، وهو: من المعلوم ان الموجودات ليست وجودا محضا، لان الجاعل وجود محض، أما المجعول فليس وجودا محضا. وعلى أية حال فان للمجعول ماهية، وهنا يقال: من أين حصل المجعول على هذه الماهية؟

بمعنى ما هو مصدر ذات الموجودات وهويتها؟ وليكن اسمها: ذاتا، أو هوية، أو مراتب، أو حد وجود، فهي على كل حال تحتاج إلى جاعل؟

ج: كلا، لا يوجد إشكال.

س: هل جعل الماهية جعل تبعي؟

ج: نعم، جعلها تبعي.

وهنا ينبغي الانتباه إلى انه في مسألة الوجود المحض أو الوجود المطلق ربما يحصل اشتباه من اختلاف موارد الاستعمال، فمرة يقال: (وجود محض)، والمقصود به الوجود المطلق، أي الوجود غير المتناهي، الوجود الذي ليس له أي حد.

وبعبارة أخرى: ليس له أي ماهية.

أو يقول آخر: كل الماهيات تصدق عليه، كوجود الباري تعالى.

وبمعنى آخر: هو كل الكمالات، ولانه كل الكمالات، يكون بمعنى معين ليس له أي ماهية.

وبمعنى آخر يشمل كل الماهيات.

ولو حددناه بماهية معينة، وقلنا: انه هذه الماهية لا غير، فلابد ان ننفي عنه كل ماهية.

وباعتباره كل الكمالات فان جميع الماهيات فيه، أي كل الماهيات بنحو اللابشرط، بنحو لا يطرد بعضها الآخر، حتى الكمالات الجسمية فيه، ولكن ليس فيه محدودية الجسم، ولا نقص الجسم، فالوجود المطلق والوجود المحض بهذا المعنى منحصر بذات الباري تعالى. ﴾

ولكن نقول بالتشكيك في الوجود، فانه في عين كون الحقيقة للوجود، إلا ان الوجود له مراتب. ومن كل مرتبة تنتزع ماهية، أي ان الماهية لازمة للمرتبة.

س: هل المرتبة لا تحتاج إلى جاعل؟

ج: كلا، فالمجعول هو نفس الوجود، وليس الوجود المطلق، فان مرتبته ووجوده شيء واحد.

س: إذن لابد من القول: ان كلا من الماهية والوجود مجعولان؟

ج: كلا، الماهية غير المرتبة، فان المجعول هو الوجود، وان له مراتب من الشدة والضعف، أي انه يقبل التشكيك، وحينئذ يكون لكل مرتبة من مراتب الوجود حكم، كما يقول (الجامي). ومن جملة هذه الأحكام انه يمكن ان تنتزع منها ماهية.

ولذا لابد من القول ان الماهية مجعولة، ولكنها مجعولة بالتبع، بمعنى ان جعل وجود الإنسان عين جعل الإنسان، إلا ان الجعل يتعلق أولا وبالذات بالوجود، وثانيا وبالعرض بالإنسان.

س: هل هذا هو معنى قول ابن سينا: (ما جعل الله المشمش مشمشا بل أوجده)؟

ج: هذا القول يبين الجعل، والأدق من ذلك ان يقال: (ما جعل الله المشمش)، وليس (ما جعل الله المشمش مشمشا. ما جعل الله المشمش مشمشا بل أوجده،صحيح بطريق أوْلى، ولكن لابد ان نقول: (ما جعل الله المشمش بل أوجده).

**تسلسل بحث الجعل**

س: ما هو تسلسل بحث الجعل، ولماذا بدأ صاحب المنظومة هذا البحث بتقسيم الوجود، ثم تقسيم الجعل؟

ج: الغاية من التقسيم هي لتحديد نوعي الجعل، والعلية، إذ ان تأثير العلة على المعلول على نحوين:

تارة يكون الشيء موجودا قبل الجعل، ويكون دور العلة هنا تبديل وتحويل هذا الشيء إلى شيء آخر، ومعنى تغيير العلة للشيء هو غير جعلها له، لان وجوده متحقق في مرتبة سابقة.

↩ فمثلا: للإنسان وجود خارجي، فإذا قام، فذلك يعني ان القوة الكامنة في جسمه هي علة قيامه، إلا ان ذلك لا يعني ان تلك القوة هي التي أوجدت الجسم، فالجسم موجود في مرتبة سابقة، وكل ما فعلته هذه القوة هو انها غيرت وضع الجسم من حالة الجلوس إلى حالة القيام، وبذلك تكون علة للقيام.

وتارة أخرى تعطي العلة الوجود النفسي.

س: إذا تحقق وجود نوعين من الجعل، فماذا يثبت بعد ذلك؟

ج: في البداية يقسم الوجود إلى نوعين:

١ـ وجود نفسي.

٢ـ وجود رابط.

وكذلك تقسيم الجعل إلى:

١ـ الجعل البسيط.

٢ـ الجعل التأليفي.

ثم يكون محور البحث حول ما إذا كان الجعل متعلقا بالوجود، أو بالماهية، أو بالاتصاف (كما ادعى البعض، وان كنا لم نذكر ذلك في المتن).

س: على هذا الأساس تكون المسألتان مستقلتين، أي يمكن ان تطرح مسألة تعلق الجعل بالوجود أو الماهية، من دون إشارة إلى تقسيم الجعل إلى جعل بسيط وجعل تأليفي؟

ج: نعم، لا علاقة بينهما.

**لا اثنينية بين المجعول ومرتبته:**

س: لماذا لا يمكن ان يكون المجعول في مرتبة أخرى غير هذه المرتبة؟ أي لماذا جعل في هذه المرتبة ولم يجعل في المرتبة السابقة لها أو اللاحقة لها؟

ج: لا توجد اثنينية بين المجعول ومرتبته، بل هما شيء واحد، ولذا لا يرد هذا السؤال، إلا إذا افترضنا ان المرتبة شيء والوجود شيء آخر، فيكون هذا السؤال واردا.

والأشياء التي تعرض عليها الأعراض المفارقة، يمكن ان يرد عليها هذا السؤال، إذ ↩

---

✎ يمكن القول مثلا: لماذا صار هذا الجسم أسود؟

لان الجسم له القابلية ان يكون أسود أو ذا لون آخر غير السواد، وكونه أسود أو غيره يحتاج إلى علة، لانه لا يصح القول: هو أسود لانه جسم.

إذن عندما يكون الشيء موجودا في مرتبة، وتكون هذه المرتبة غير وجوده، فيمكن ان يقال: لماذا جعل في هذه المرتبة دون غيرها؟

أما إذا كانت هذه المرتبة نفس وجوده فلا يصح مثل هذا السؤال. ومثال ذلك: الأعداد ومراتبها: كالواحد، والاثنين، والثلاثة، والأربعة.. الخ.

هنا تكون مرتبة الأربعة مثلا: انها بعد الثلاثة، وقبل الخمسة، فلو رفعنا الأربعة من مرتبتها وجعلناها في مرتبة الثمانية، ووضعنا الثمانية في مرتبة الأربعة، فهل يمكن ان تبقى الأربعة أربعة، بعد إلغاء مرتبتها؟ وكذلك هل تبقى الثمانية ثمانية بعد إلغاء مرتبتها؟

لا شك ان الأربعة لن تبقى أربعة في مثل هذه الحالة، وكذلك الثمانية، لان الأربعة عين مرتبة الأربعة، أي كلاهما شيء واحد.

في ضوء ذلك يتضح ما ذكرناه بالنسبة إلى مراتب الوجود، فالوجود ومرتبته شيء واحد، ولا شيء سوى الوجود.

يعني ان المعلول الأول كونه معلولا أولا هو عين وجوده، أي ان مرتبته عين وجوده.

# المحتويات

## (١)
## اتحاد العاقل والمعقول



## (٢)
## اتحاد العاقل والمعقول

## (٣)
## اتحاد العاقل والمعقول



## (١)
## المعقولات الثانية



## (٢)
## المعقولات الثانية

## (٣)
## المعقولات الثانية

## الوجود المطلق والمقيد



## أحكام الوجود السلبية



## منشأ كثرة الوجود

## (٢)
## تساوي الوجود والثبوت والشيئية

## (٢)
## تساوي الوجود والثبوت والشيئية



## عدم التمايز والعلّة في الاعدام



## (١)
## امتناع إعادة المعدوم

## (٢)
## امتناع إعادة المعدوم



## (٣)
## امتناع إعادة المعدوم

## (١)
## شبهة المعدوم المطلق



## (٢)
## شبهة المعدوم المطلق

## (٣)
## شبهة المعدوم المطلق



## (١)
## مناط الصدق في القضايا
## الصدق والكذب أو الحقيقة والخطأ



## (٢)
## مناط الصدق في القضايا

## (٣)
## مناط الصدق في القضايا



## (١)
## تعلق الجعل بالوجود

## (٢)
## تعلّق الجعل بالوجود